CULTURA primeiros passos

Primeiros Passos é uma coleção dirigida, principalmente, aos jovens que sentem a importância da sua participação política no processo de construção de nosso País.

Primeiros passos na vida política — na universidade, no colégio, no banco, na fábrica, no comércio, em qualquer atividade — que representem um elo de ligação entre o indivíduo e a sociedade na qual vive e cresce e pela qual deve lutar a fim de torná-la justa, livre e democrática.

A SAIR PELA SÉRIE CULTURA

O QUE É CIDADE — *Jaime Lerner*
O QUE É COMUNICAÇÃO VISUAL — *Claudius Ceccon*
O QUE É CONSCIENTIZAÇÃO — *Miguel Darcy de Oliveira*
O QUE É CONTRACULTURA — *Luís Carlos Maciel*
O QUE É CORPO — *Ana Verônica Mautner*
O QUE É CULTURA POPULAR — *Antonio A. Arantes*
O QUE É ENERGIA SOLAR — *Norberto P. Lima*
O QUE É EXISTENCIALISMO — *Luiz R. Salinas Fortes*
O QUE É FILOSOFIA — *Bento Prado*
O QUE É MÚSICA POPULAR — *Matinas Suzuki Jr.*
O QUE É PSICOLOGIA — *Arno Engelman*
O QUE É RELIGIÃO — *Carlos R. Brandão/Rubem Alves*
O QUE É RELIGIÃO POPULAR — *Rubem C. Fernandes*
O QUE É REPRESSÃO SEXUAL — *Marilena Chauí*
O QUE É SEXUALIDADE — *Fábio Landa*

brasiliense

coleção primeiros passos

2ª EDIÇÃO

Teixeira Coelho

O QUE É UTOPIA

brasiliense

Primeiros Passos é uma coleção dirigida, principalmente, aos jovens que sentem a importância da sua participação política no processo de construção de nosso País.

Primeiros passos na vida política — na universidade, no colégio, no banco, na fábrica, no comércio, em qualquer atividade — que representem um elo de ligação entre o indivíduo e a sociedade na qual vive e cresce e pela qual deve lutar a fim de torná-la justa, livre e democrática.

A SAIR PELA SÉRIE CULTURA

O QUE É CIDADE — *Jaime Lerner*
O QUE É COMUNICAÇÃO VISUAL — *Claudius Ceccon*
O QUE É CONSCIENTIZAÇÃO — *Miguel Darcy de Oliveira*
O QUE É CONTRACULTURA — *Luís Carlos Maciel*
O QUE É CORPO — *Ana Verônica Mautner*
O QUE É CULTURA POPULAR — *Antonio A. Arantes*
O QUE É ENERGIA SOLAR — *Norberto P. Lima*
O QUE É EXISTENCIALISMO — *Luiz R. Salinas Fortes*
O QUE É FILOSOFIA — *Bento Prado*
O QUE É MÚSICA POPULAR — *Matinas Suzuki Jr.*
O QUE É PSICOLOGIA — *Arno Engelman*
O QUE É RELIGIÃO — *Carlos R. Brandão/Rubem Alves*
O QUE É RELIGIÃO POPULAR — *Rubem C. Fernandes*
O QUE É REPRESSÃO SEXUAL — *Marilena Chauí*
O QUE É SEXUALIDADE — *Fábio Landa*

brasiliense

T. Coelho
UTOPIA

2ª EDIÇÃO

Teixeira Coelho

O QUE É UTOPIA

brasiliense

Capa:
Otávio Roth
Felipe Doctors

Caricatura:
Emílio Damiani

Revisão:
José E. Andrade

editora brasiliense s.a.
01042 — rua barão de itapetininga, 93
são paulo — brasil

ÍNDICE

— Utopia, sempre 7
— Em parte alguma, em toda parte 14
— Da Ditadura no Paraíso à Eutopia 35
— Utopia ou Ciência 50
— A Prática no Novo Mundo 68
— "Sejamos Realistas: exijamos o impossível" 86
— Bibliografia 99

Para BRUNA,
que viu nascer este texto
(o inverso também é verdadeiro)
e para quem ele foi
utopicamente escrito.

UTOPIA, SEMPRE

Um traço que deve caracterizar o ser humano, ainda não embrutecido pela própria fraqueza ou pela realidade tremenda, é a liberdade que ele se reserva de opor ao evento defeituoso, à situação decepcionante, uma força contraditória. Essa força poderia chamar-se *esperança*; esperança de que aquilo que não é, não existe, pode vir a ser; uma espera, no sonho, de que algo se mova para a frente, para o futuro, tornando realidade aquilo que precisa acontecer, aquilo que tem de passar a existir.

Essa força talvez pudesse ser chamada, também, de força do sonho. Mas também esse seria um nome inadequado: acima de tudo, porque não somos nós que temos um sonho e, sim, o sonho que nos tem. Ele escapa a nosso controle, impõe-se a nós tanto quanto se insinua sobre nós essa realidade manca ou sufocante que precisa ser mudada.

E é necessário termos o controle dessa mudança, algum controle. Sonhar apenas, portanto, não serve.

Estaríamos mais perto do nome adequado a essa força de contradição se pensássemos na imaginação, essa capacidade de superar os limites freqüentemente medíocres da realidade e penetrar no mundo do possível. E esta designação para aquela força não seria inconveniente se a imaginação fosse vista não como um amontoado de insanidades, diversas das provocadas pelo sonho apenas pelo fato de serem produzidas de olhos abertos, mas, sim, como uma das estruturas de sustentação da própria realidade e sem a qual esta não pode existir sob pena de retirar-se desse real aquele elemento criativo capaz de fazer da vida algo diferente de uma câmara escura, de um caixão de defunto.

Mas a imaginação necessária à execução daquilo que deve vir a existir não é a imaginação digamos comum, aquela que se alimenta apenas da vontade subjetiva da pessoa e se volta unicamente para seu restrito campo individual, detendo-se exclusivamente para propor coisas como montanhas de ouro. Tem de ser uma imaginação exigente, capaz de prolongar o real existente na direção do futuro, das possibilidades; capaz de antecipar este futuro enquanto projeção de um presente a partir daquilo que neste existe e é passível de ser transformado. Mais: de ser melhorado.

Essa imaginação exigente tem um nome: é a imaginação utópica, ponto de contato entre a vida e o

sonho, sem o qual o sonho é uma droga narcotizante como outra qualquer e a vida, uma seqüência de banalidades insípidas. É ela que, até hoje pelo menos, sempre esteve presente nas sociedades humanas, apresentando-se como o elemento de impulso das invenções, das descobertas, mas, também, das revoluções. É ela que aponta para a pequena brecha por onde o sucesso pode surgir, é ela que mantém em pé a crença numa outra vida. Explodindo os quadros minimizadores da rotina, dos hábitos circulares, é ela que, militando pelo otimismo, levanta a única hipótese capaz de nos manter vivos: mudar de vida.

Contrariamente àquilo que insistem em divulgar os defensores do realismo responsável – cuja única realização, além da demagogia, é a defesa da estagnação – a imaginação utópica não é delirante, nem fantástica. Ela parte, sim, de fatores subjetivos produzidos, num primeiro momento, apenas no âmbito do indivíduo. Mas, a seguir, ela se nutre dos fatores objetivos produzidos pela tendência social da época, guia-se pelas possibilidades objetivas e reais do instante, que funcionam como elementos mediadores no processo de passagem para o diferente a existir amanhã. Não é fantasia inconseqüente (pelo contrário: deve ter seqüência), mas tampouco se deixa nortear e corrigir pelo dia-a-dia, pelo terra-a-terra: seu lastro é o da realidade da própria antecipação visada, a única realidade plausível que existe. E que se torna responsável pelo fato de

essa imaginação não ser um simples sonho abstratamente utópico e, sim, uma imaginação utópica concreta.

Que também nada tem a ver com as profecias, as adivinhações, a futurologia. Todas estas jogam, a rigor, com aquilo que existe, com os dados concretos sem, no entanto, transpô-los para uma situação diversa. Mais importante: elas descrevem contextos que deverão se impor ao homem, faça este o que fizer (marcadas que estão pela vontade quase sempre inconfessa de submeter-se ao destino), enquanto a imaginação utópica trabalha com os dados reais e, também, com a vontade do homem, que permanece no controle do projeto. Mesmo porque a imaginação utópica é um pro-jeto, algo que o homem lança à sua frente para, a seguir, partir em busca de sua consecução. A profecia é a visualização do não sabido, do desconhecido; a imaginação utópica é a projeção do sabido, do consciente. A imaginação utópica luta pela materialização de um desejo que estivera antes, talvez e no máximo, ao nível do inconsciente; a profecia extravasa os limites do desejado pelo homem para ir remexer naquela zona de passividades e conformismos que é o destino, isto é, o sabido não pelo homem mas por um hipotético super-homem, freqüentemente um deus. A profecia, a adivinhação são antecipativas: as coisas acontecerão da maneira prevista. A imaginação utópica é propositiva: as coisas, que devem acontecer daquela maneira, *poderão* acontecer *se o*

homem quiser; o homem necessita querer, mas pode não fazê-lo. Pode nutrir hostilidade contra os desejos orientados para e pelo futuro, por temer esse futuro, por estar inseguro das coisas em geral e, no fundo, de si mesmo; por ser um conservador, em suma — e neste caso a imaginação utópica não se concretiza.

A profecia impõe ao homem algo que lhe é exterior. Mas a imaginação utópica trata de encontrar os meios através dos quais aquilo que é interior ao homem venha para o exterior, fazendo com que este se assemelhe àquele.

E esse é o ponto a destacar: a imaginação utópica é interior ao homem, isto é, é algo de seu íntimo, é íntima dele, lhe é inerente. Não pode ser seccionada dele sob pena de pô-lo à morte. Ao contrário do que sempre repetem os burocratas — que com justa razão vêem no exercício dessa imaginação um perigo a suas vontades totalitárias — a imaginação utópica é uma função própria e constante do homem, e não algo cujas manifestações caracterizam-se como alucinatórias, esporádicas e ocasionais. Ela não se evidenciou apenas em determinados momentos da história e menos ainda dispensa configurar-se hoje, hipotética e suposta época de plenas realizações. Isso é o que dizem aqueles para quem somente mundos inteiramente ordenados e previsíveis — isto é, mundos não afetados pela imaginação utópica ou pela simples imaginação — devem constituir a aspiração do homem; aqueles

que paranoicamente aspiram a conduzir seus semelhantes por desgraçadamente acreditarem na própria "iluminação" distorcida ou, mais freqüentemente, por se curvarem a interesses mesquinhos. Ao contrário do que querem estes, cujo mundo interior é um deserto de onde até os oásis estão ausentes, a imaginação utópica é para ser exercida a todo momento, na escola e na política, passando pela vida amorosa. Ao contrário do que pretendem, a imaginação utópica é uma necessidade e um direito, a sobrepor-se aos apelos e exigências amortalhantes feitos pelo real, pela "realidade".

E direito que não se contenta com o sonho, apenas; essa imaginação não quer perpetuar-se indefinidamente como sonho, quer transformar-se em algo de preciso, aspira a ter seu objeto numa proximidade imediata. Mas, não se alegrem os burocratas estéreis: a imaginação utópica não se esgota com a realização de seu objetivo. Mesmo quando este se apresenta como algo concreto, como resultado da ação utópica, há um resto que permanece para ser retomado por outra imaginação utópica do mesmo homem, do mesmo grupo social. Há sempre um excedente utópico a funcionar como mola de um novo ciclo imaginativo, há sempre algo de irrealizado que busca realizar-se numa nova projeção.

A imaginação utópica se impõe, quer desenrolar-se. Sempre existiu e continuará existindo, sob pena, em caso contrário, de aniquilamento do homem. Advertências tão evidentes como esta deveriam assustar e fazer efeito. Mas, não: o homem, pela vontade consciente de alguns e pela omissão da maioria — e como demonstra a insânia nuclear, a "pacífica" e a militar —, vem demonstrando, se não uma tendência para o suicídio, pelo menos uma resignação com a possibilidade do aniquilamento total que o sufocamento da imaginação utópica só faz aumentar. Nesse quadro, fazer agitar a idéia multicolorida da utopia é uma obrigação cotidiana indispensável ao reatamento dos laços com um passado ocasionalmente generoso (porque utópico) de que somos resultado, e necessária como energia, hoje um tanto carente, para a movimentação do projeto que, só ele, pode nos resgatar.

EM PARTE ALGUMA, EM TODA PARTE

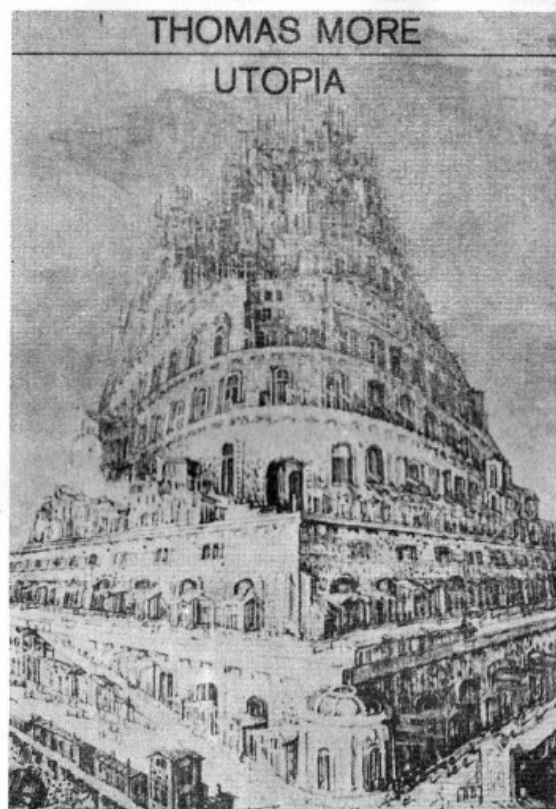
A imaginação utópica é, assim, inerente ao homem; sua presença nas sociedades históricas, uma constante. Não se trata, portanto, de um componente da estrutura psíquica do homem cuja existência e aparecimento tenham sido provocados por circunstâncias desta ou daquela época, por características insatisfatórias das sociedades deste momento ou de uma ou outra ocasião do passado. Não: esteve sempre presente, pelo menos, como se disse, sob a forma de um excedente utópico, uma vez que o realizado nunca está à altura do projeto humano; e, se por descuido estiver, de imediato surge um complemento ou um suplemento por realizar.

Dessa presença perene da vontade utópica são indícios tanto as sociedades primitivas, ditas a-históricas, quanto o pensamento religioso das mais an-

tigas sociedades históricas conhecidas. Entre as sociedades chamadas primitivas encontra-se a imaginação utópica sob a forma de lendas e crenças que apontam para um lugar melhor (situado no outro ou, o que é importante, neste mundo) onde será possível encontrar a felicidade ou, pelo menos, uma vida melhor. E entre as sociedades históricas, como as de que se originou esta civilização, as formas do pensamento religioso encarregam-se de servir como veículos primeiros para a imaginação utópica. A idéia de um paraíso a alcançar, depois, mais tarde, ao fim de alguma coisa – em todo caso, no futuro – ou a intuição de um paraíso perdido, esquecido lá para trás e do qual o homem teria saído ou sido expulso, são as formas mais comuns de manifestação religiosa da vontade utópica.

E constitui um erro relativamente comum desprezar o pensamento religioso como fonte da imaginação utópica, ao acusá-lo de misticismo e de provocador de ilusões, de alienação. Muitas das propostas vinculadas ao pensamento religioso – melhor seria dizer: ao pensamento do sagrado – dirigem-se para objetivos tão concretos e realizáveis quanto os defendidos pelas grandes utopias nascidas posteriormente entre as sociedades ditas civilizadas, como a Grécia da época áurea e a Europa da Renascença ou da Revolução Industrial. As *Atas dos Apóstolos* descrevem mesmo uma situação que seria tranqüilamente encampada por todas as utopias, tanto as mais tímidas quanto as mais

revolucionárias, como as dos anarquistas. Fala-se ali, por exemplo, de um lugar onde habitariam todos os adeptos da crença, que ali viveriam e tudo teriam em comum. Antes de serem admitidos na comuna, os interessados venderiam todas as suas propriedades, se despojariam de todas as suas posses individuais e privadas e dividiriam entre si o produto dessa grande venda, entregando-se posteriormente a cada um aquilo de que necessitasse. E se supõe que a partir desse momento se viveria no melhor dos mundos, com todos freqüentando o templo comum e juntos tomando as refeições, com alegria e simplicidade.

Essa amostra do pensamento utópico não contém em si todas as possibilidades e ramificações capazes de estimular a imaginação contestadora. Mas não resta dúvida que está aí a semente da utopia — ainda que esta palavra, senão este conceito, tenha sido proposta apenas no século XVI, quando um inglês, Thomas More, faz publicar em latim, em 1516, um livro onde se relata a vida melhor levada pelos habitantes de uma ilha situada em algum lugar, a ilha de Utopia, de *ou-topos*, o não-lugar, lugar nenhum, nenhures. Não deixa aliás de ser curioso, e de ter um certo sabor amargo, que a designação daquela vontade de uma vida melhor, que sempre esteve e está espalhada por toda parte, acabasse fazendo referência exatamente a parte alguma, a lugar algum. No entanto, não foi por acaso que isso aconteceu, e o motivo da escolha

dessa palavra já mostra como desde sempre os adversários da plena realização do homem, os poderes constituídos (por natureza conservadores e, mesmo, reacionários), procuraram reprimir e esmagar a imaginação utópica. Se Thomas More escolheu a fabricação dessa palavra foi porque a Inglaterra de seu tempo era um lugar onde não apenas inexistia a liberdade de expressão como também a de pensamento — e as idéias e comentários de More eram tão "subversivos", mesmo sendo ele um homem do poder, que, para evitar maiores dissabores, ele acabou situando sua imaginação de uma vida segundo ele melhor num lugar que não existia, no nada: em Utopia. Assim, não mexeria com os interesses de nenhum grupo no poder, nem os dos ingleses, nem de quaisquer outros. (De qualquer modo, More acabou decapitado, embora não por isso: mesmo não se manifestando contra certos atos de seu rei, ele *nada* falou *a favor* desse mesmo rei.).

Portanto, desde sempre e em toda parte. Mas, o que quer a imaginação utópica? A manifestação mais popular da imaginação utópica tem sido a utopia política. Isto é: o que se pretende, antes de mais nada, é uma outra vida baseada num novo arranjo político da sociedade, firmada em novas estruturas sociais. E, neste campo, aquilo a que se pode aspirar é praticamente tudo, uma vez que nada ou praticamente nada foi feito. Por exemplo, e por mais em contrário que se manifestem os hi-

pócritas, aspirar a que se acabe com o trabalho — pelo menos com esse trabalho que embrutece, consumindo o indivíduo e colocando-o numa situação de sujeição tal que melhor seria a prisão. Ou a morte. Ou então, pelo menos, pretender que todos trabalhem para que todos possam trabalhar menos, ao invés de se matarem uns enquanto outros ficam assistindo de camarote. A imaginação utópica quer ainda — e é penoso constatar que a imaginação tem de intervir aqui também — que todos sejam tratados do mesmo modo, homens, mulheres e crianças. Que ninguém passe necessidades. Que ninguém seja considerado superior aos outros por ter mais coisas do que eles. Que os mais competentes e honestos dirijam os negócios públicos. Que ninguém seja obrigado a fazer o que não quer, o que não pode e não deve. Ou, então, que desapareça o dinheiro. E a propriedade privada. E que exista a liberdade de expressão, e a religiosa. E que a educação seja acessível a todos. A esta lista cada um poderia acrescentar ainda uma série de exigências básicas: todas caberiam. E mais algumas e outras ainda não imaginadas.

O que interessa destacar a respeito dessa lista, porém — num outro toque amargo em relação às coisas da utopia — é que a maioria das exigências dela constantes nada tem de novo. Pelo contrário: são tão antigas quanto esta mesma civilização que gosta de ser chamada de ocidental e, eventualmente, de cristã, embora se pudesse dizer que ela não é

nem uma, nem outra coisa. Esse é o problema: quase todas elas já foram imaginadas, sua concretização já foi pedida e reivindicada — mas o pensamento conservador tem conseguido prevalecer.

Para ver como elas são antigas, quanto trabalho a imaginação utópica já realizou nesse campo (e que, portanto, não precisaria mais ser repetido), basta repassar alguns dos programas utópicos fundamentais, que de um modo ou de outro estão na origem dos demais.

O projeto utópico instaurador de toda uma série, nesta cultura, e que mesmo não sendo o primeiro cronologicamente é o primeiro a apresentar-se sob a forma de um sistema, ordenado e extensivo, foi o de Platão. Formulado no século IV A.C., o programa platônico alicerça-se em três de suas obras: *A República*, que descreve a Cidade dos Homens, a *polis* ideal; *As Leis*, onde se retrata uma sociedade sob o império da lei, mais do que uma sociedade ideal; e *Crítias*, um diálogo inacabado onde se faz menção à Atlântida. Sem dúvida, porém, todos os escritos de Platão estão implicados no projeto, na medida em que sua preocupação básica era com os modos de se encontrar os caminhos para uma vida melhor em comunidade.

O ponto de referência inicial, contudo, é mesmo *A República* (palavra que não deve ser entendida em seu conceito atual mas, sim, no sentido grego de "estado", "constituição" ou, mais amplamente, "sociedade") e nela Platão materializa sua versão

pessoal de um dos sonhos mais antigos do homem, situado na base da imaginação utópica: o de habitar uma cidade perfeita. Uma cidade, e não uma casa e, muito menos, um país ou uma nação. Uma casa é muito pouco, quando se pensa nas necessidades e nos desejos do homem de viver no meio de um grupo. E os conceitos de país e nação não passam de construções artificiais e abstratas que à força se tenta incutir nos homens, por razões quase sempre impublicáveis; conceitos e idéias que o homem suporta apenas, e a duras penas, em momentos delicados, como se constata facilmente desde que se ponham de lado os preconceitos; dois conceitos, duas idéias que alimentam e são alimentados por esse monstro histórico, o nacionalismo, que, dizia Mário de Andrade, é uma teoria política perigosa para a sociedade e precária como inteligência. Platão pensa, assim, na cidade, o espaço por excelência da dimensão humana.

Platão colocará sua cidade no interior, longe do mar e das possibilidades de contato com culturas "degeneradas", e projetará essa sua Nova Atenas como um exato oposto à cidade do erro, por ele localizada numa suposta Atlântida, que curiosamente entrou para o universo das lendas como exemplo de mundo dourado, do qual estava bem longe. A história se lembra de Atlântida e se esquece de Nova Atenas, confirmando que, apesar da constância da imaginação utópica, é muito forte no homem a tendência para o brilho fácil e enga-

noso. É que, ao contrário da Atenas ideal, a Atlântida era a cidade da desmedida, das ambições e da injustiça, originária dos caprichos de um deus agitado, Poseidon. Uma cidade rica, sim, como ainda hoje se acredita, onde tudo existiria em profusão, mas colocada sob o signo do irracional: os impostos são pesados e indiscutíveis, os castigos e penas proliferam sem a preexistência de leis justas e aceitas pelo povo, e os governantes são, antes de mais nada, uma espécie de casta divina, degenerada.

A Atenas perfeita, inversamente, saberia cultivar o espírito racional e democrático – embora se tratasse de uma democracia peculiar. E nela teriam vez uma série de medidas que ainda hoje habitam a imaginação utópica. Os homens não se agrupariam segundo seus níveis de renda, segundo sua fortuna, mas conforme suas ocupações – embora estivessem previstas três classes sociais: os governantes, os auxiliares e a terceira classe, formada pelo resto da população. Classes que a rigor reduzem-se a duas, pois governantes e auxiliares são extraídos do grupo dos militares, sendo a segunda classe composta pelo povo em geral. Caberia à primeira classe defender a comunidade e administrá-la, ocupando os postos da burocracia, do exército e da polícia. Aos outros caberia satisfazer as necessidades materiais da sociedade que, embora não fosse comunista no sentido de terem todos a mesma renda, não aceitaria em seu meio pessoas demasiadamente ricas ou desmesuradamente pobres: os guardiões, membros da primeira classe, impediriam que isso acontecesse.

Ainda de um grupo reduzido da primeira classe sairia aquele que deveria exercer o poder em nome de todos, concretizando uma aspiração básica da imaginação utópica: esse seria o filósofo. O filósofo no poder, a serviço do povo enquanto estivesse a serviço da Sabedoria. O maior talento da comunidade e que passaria a servi-la, dirigindo-a, não por vontade própria, nem por ambição, mas por dever de cidadão. Um problema, porém: esse supergovernante não seria livremente eleito, mas *indicado.* Na República não haveria eleições, pois Platão entendia ser esse um procedimento incapaz de apontar o melhor, uma vez que as pessoas acabariam votando com base em suas preferências pessoais (motivadas eventualmente por simpatias ou subordinação) e em seus desconhecimentos. Um grupo fechado, auto-intitulado capaz, é quem procederia a essa escolha – exemplo que os regimes totalitários, através da história, resolveram seguir alegremente. . .

Uma outra exigência da imaginação voltada para a utopia política, e que é tão antiga quanto o homem em sociedade, encontrava seu lugar na Nova Atenas: a abolição da propriedade privada. Pelo menos os membros das duas primeiras classes não deveriam ter bens pessoais porque estes, conforme entendia Platão, eram a causa básica dos males sociais, da agressividade e da competição entre os homens. Nenhum governante ou administrador po-

deria dirigir adequadamente os negócios públicos se se preocupasse com sua fortuna pessoal, e por isso todos os seus bens seriam possuídos em comum — mas esta parte do exemplo os usurpadores do poder, de todas as épocas, se "esqueceram" convenientemente de seguir. . . Propriedade privada apenas para os da terceira classe, e mesmo assim esse direito não deveria ser ilimitado, pois ninguém poderia tornar-se excessivamente rico.

Com a propriedade privada abolia-se também, para as duas primeiras classes, a família tradicional. Como foi no início da humanidade e como defendem hoje os adeptos da vida em comunidade e toda uma corrente de estudos psicológicos e sociais, a família deveria ser explodida para ser ampliada. Com isso se eliminaria, entre outras coisas, o sentimento de posse sobre as pessoas, manifesto nos membros da família tradicional, e se diluiriam as responsabilidades. Para Platão, um governante não poderia exercer bem sua função se se preocupasse com questões de afetividade. Já a terceira classe poderia continuar com a antiga família. Em todo caso, Platão via bem os laços entre a propriedade privada e a família, observando que, para abolir uma, a outra teria de sofrer a mesma sorte.

Uma outra reivindicação das utopias políticas, que ainda hoje luta para ser efetivada, era praticada na República: igualdade entre os sexos. Educação tanto para o homem como para a mulher (ao contrário do que ocorria na Grécia de Platão) e idênticas possibilidades para ambos na comunidade, embora a igualdade não fosse absoluta: os homens das duas primeiras classes deveriam praticar a comunidade de mulheres, a fim de serem evitadas as disputas pessoais. Às mulheres não estava prevista a possibilidade contrária, e os membros da terceira classe praticariam a união comum.

Outra exigência atendida: educação para todos. Prevendo um sistema hoje adotado — dividido em três graus ou níveis — o estudante é no entanto tratado na República com um respeito hoje inexistente. É que o sistema de ensino previsto, o único digno desse nome, não se baseava na tentativa de enfiar coisas na cabeça do estudante para que ele as vomite depois, apodrecidas. Aquele sistema procurava, antes, criar as condições para que a pessoa descobrisse, por si só, seu caminho. Ao invés de dirigir o indivíduo para este ou aquele rumo, ele era deixado livre para fazer sua opção, resultante de um processo de *diálogos* com o orientador.

Também a justiça na República seria uma justiça outra, não a fria mecânica quantitativa dos códigos burocráticos, mas algo derivado do sentimento moral interior. Na Atenas ideal, ninguém praticaria o bem (ou melhor: deixaria de praticar o mal) apenas porque assim não seria punido pela lei, mas porque teria a convicção íntima de que sua própria e plena realização somente poderia ser obtida quando os outros também a conseguissem. Desse modo, a justiça resultaria de um equilíbrio entre os

desejos, as ambições e a razão do indivíduo: quando cada um desses elementos tivesse recebido o grau requerido de atenção e realização, sem que os dois outros fossem prejudicados e sem prejudicar o esquema semelhante dos demais membros da comunidade, a pessoa estaria numa condição de equilíbrio e seria, assim, virtuosa, isto é: justa. Em todo caso, acima dos interesses individuais prevaleceria o interesse do Estado, regulador da ética geral.

* * *

Além da utopia política figurada no modelo platônico, há um outro esquema a ser considerado pela imaginação utópica que não quer perder tempo inventando o que já foi inventado e que não pretende repetir erros evitáveis. Trata-se exatamente daquele modelo responsável pela divulgação da palavra utopia, descrito no livro de mesmo nome de autoria de Thomas More. Como ele mesmo observa, sua fonte de inspiração foi o projeto platônico, que no entanto pretendia ampliar e superar — e que ele, de qualquer modo, conseguiu divulgar amplamente.

O livro vem na forma de um relato feito a More, por um viajante, Raphael Hythlodaeus — que, na tradução inglesa de Paul Turner aparece muito oportunamente como Rafael Nonsenso, nome adequado quando se sabe que Rafael é apresentado como português e quando se lembra que a obra foi

escrita 16 anos após o "descobrimento" do Brasil.

Utopia é uma ilha, perdida em algum lugar do mundo, cuja capital é a cidade de Amaurotum, nome que significa "cidade do sonho", "cidade nas nuvens", "castelo no ar". Essa cidade — embora Utopia seja uma ilha, o que importa é a cidade, a vida na cidade — é banhada pelo Anydrus, isto é, rio sem água; seus cidadãos são os *alaopolitas*, "cidadãos sem cidade", governados pelos *ademus*, por aqueles "que não têm povo"; e seus vizinhos são os *achorianos*, os "homens sem país". E muitos outros nomes desse tipo comparecem no texto de More dando-lhe um tom satírico que não pode, porém, ser considerado como o traço principal e a intenção primeira do livro. More, que não era um revolucionário (pelo contrário: era um homem da posição, do poder, e não da oposição), poderia ser apontado como aquilo que hoje chamamos de um liberal; preocupado com a situação de sua Inglaterra, convulsionada diante da tremenda desigualdade na distribuição da renda, com suas classes desprotegidas assoladas pela fome endêmica (o que se traduzia em agitação e rebeliões), More cristalizava em sua obra, de certo modo, a vontade de outros como ele que pretendiam melhorar um pouco as condições sociais, sem chegar aos extremos da revolução. Essa a intenção do autor, matizada por esses nomes satíricos, por esse toque de fantasia, em virtude da mencionada falta de liberdade de expressão que atingia até mesmo alguém com a posi-

ção política de More. Vários indícios ao longo do livro, porém, mostram que Utopia é uma metáfora da Inglaterra, assim como Amaurotum seria a Nova Londres.

De certo modo preocupando-se menos do que Platão com discussões filosóficas (embora faça um explícito e violento ataque contra as injustiças sociais e contra a "conspiração dos ricos" em detrimento dos pobres), More tem, relativamente, mais espaço para descrever com detalhes (às vezes exagerados) a vida dos utopianos, no estilo leve e interessante adequado à obra literária que é *Utopia*.

Mas nem por isso deixa de lado os pontos importantes. Ao contrário do que ocorre na República, em Utopia há eleições (uma aspiração da época), ainda que indiretas, com o povo elegendo um nível de administradores que entre si elegem outros, os quais, por sua vez, indicam o governante máximo. Um dado importante: todas as discussões relativas à comuna têm de ser feitas no interior da Assembléia, e apenas ali; travá-las em qualquer outro lugar é crime, pois a pressuposição imperativa é que se estaria tramando contra o povo. (É irresistível observar que, se esse critério fosse aplicado hoje, não haveria quase políticos e governantes fora da cadeia. . .)

Trabalho, preocupação constante da imaginação utópica: em Utopia, *todos* trabalham — para que todos possam trabalhar menos. A jornada prevista era de 6 horas diárias, notável quando se pensa

Thomas More (1480-1535) e Mao Tsé-Tung (1893-1976).

que na própria Inglaterra de meados do século passado a jornada era de 12 ou 16 horas diárias, sendo hoje, no Brasil, de 8 horas (mas as horas extras, freqüentemente indispensáveis à subsistência, aumentam o total para 10 ou 12). São em propostas como essa que se torna evidente a força do projeto utópico: na época em que foi feita, não havia condição alguma para sua implantação; mas, à força de ser retomada, é possível hoje aproximar-se daquela meta, como ocorre com outras propostas utópicas.

Em relação ao trabalho, More correu seus riscos ao apontar que nas sociedades conhecidas em seu tempo as mulheres das classes médias e superiores eram verdadeiros parasitas, como o eram os ricos, os membros das ordens religiosas e, na visão do liberal More. . . os mendigos. Todos trabalhando, todos trabalhariam menos. Mesmo porque os utopianos não eram consumidores ávidos e tolos, como já eram, embrionariamente, os ingleses abastados da época, numa antevisão da loucura e da afronta verificadas hoje nestas sociedades ditas de consumo, mas que o são apenas para uma casta minúscula. Os utopianos não tinham hábitos de ostentação; uma roupa deveria durar-lhes por dois anos e, assim, a produção reduzia-se ao essencial.

Antecipando-se ainda ao programa que Mao Tsé-Tung iria tentar aplicar na China, More defendia o princípio da alternância de funções para as pessoas: este, aliado ao do trabalho obrigatório na agricul-

tura, também como defendia Mao (e o privilégio dado à agricultura será mais tarde defendido ainda pelos socialistas utópicos) deveria impedir o desequilíbrio psicológico e social freqüentemente constatado entre os que são obrigados a permanecer a vida inteira numa função limitada.

A divisão em classes sociais inexiste em Utopia (embora existam escravos: afinal, More é apenas um liberal), ao contrário das classes ainda aceitas por Platão. E também a propriedade privada é algo desconhecido na ilha utópica, desconhecido por todos e não apenas para algumas classes, ainda como na República. Utopia tem grandes armazéns-gerais de onde todos recebem o que precisam para uma vida decente.

Em Utopia, a vida é possível também sem dinheiro. Ouro, os utopianos têm em quantidade: mas apenas para pagar soldados mercenários e corromper inimigos. Fora disso, o ouro serve apenas para a fabricação de correntes para os escravos e para fazer. . . penicos. O objetivo está claro: acostumar o utopiano a desprezar o dinheiro.

Também a família é outra. Não mais a família monogâmica, fechada sobre si mesma, mas uma família que deve ter pelo menos 10 adultos e não mais que 16 — assim como cada cidade da ilha não deve ter mais de 600 famílias: More sem dúvida seguia as orientações de Aristóteles sobre o tamanho ideal, isto é, humano, das cidades. Nem tudo é perfeito, porém: a família continua paternalista, e

as mulheres devem obedecer ao pai, ao marido, ou ao homem mais velho – More não tinha as mulheres em alta conta.

A vida em comum é outra meta constante dos programas utópicos, e ela é estimulada na ilha de More, onde grupos de 30 famílias se reúnem para tomar as refeições. E essa vida é, ali, bastante regrada. Não há bares em Utopia, nem bordéis. Tampouco há oportunidades para "praticar-se a sedução" porque não há lugares para "encontros secretos": aqui aparece outra idiossincrasia de More, em cujo elenco de preocupações o sexo não aparecia nos primeiros lugares. Além do mais, "todos ficam de olho em você, de modo que se é obrigado a trabalhar e fazer um uso conveniente do tempo livre". Este olho debruçado sobre todos antecipa o Grande Irmão de *1984,* que a todos vigia através da tv. Assim, os prazeres em Utopia são muito mais os do espírito e os provocados pela ausência de doença. A eliminação da doença é outro objetivo dos projetos utópicos; de Utopia ela não estava eliminada, mas, quando ocorria e era fatal, admitia-se e estimulava-se a eutanasia, a boa morte.

Fontes de prazer eram também as viagens pelas cidades da ilha, que o utopiano poderia fazer em seu tempo livre – desde que tivesse um passaporte especial e se dispusesse a trabalhar onde estivesse, pois ninguém lhe daria comida a troco de nada. Fora disso, as relações sexuais antes do casamento são punidas (embora os noivos pudessem ver-se nus antes do casamento), bem como reprimido o adultério. Divórcio, sim – mas em condições especiais.

Sem um sistema de leis rígido e exaustivo (a regra geral era cada caso receber uma sentença específica, princípio básico do sistema inglês real), Utopia reconhecia a liberdade religiosa de culto, aspiração particularmente cara a um Thomas More que acabaria sendo morto por uma questão político-religiosa.

* * *

Estes dois exercícios da imaginação utópica constituem, de certo modo, aquilo que se poderia chamar de arquétipo da utopia política, do qual derivam uma série de outros. Estes apresentarão variações, diferenças, penetrarão em campos não explorados por aqueles e irão mais longe, eventualmente; mas a estrutura básica é a que vem figurada na República e na ilha de Utopia.

Sob alguns aspectos, ambos os programas são regressivos, defendem o retorno a uma situação ideal ou idealizada que teria ocorrido nos primórdios da humanidade e que o homem teria perdido. Esta tendência para o passado é, também ela, um traço próprio da imaginação utópica, por mais que alguns pretendam renegá-lo por reacionário, e pode ser tomado como uma vontade de apreender e integrar esse passado à vida do homem e do grupo a fim de evitar que percam suas amarras e se alienem.

Mas ambos são também aquilo sem o que a imaginação utópica declina: emblemas do futuro, que arrancam soluções do passado para projetá-las, jogá-las para a frente, reformuladas. Sob este aspecto, são exemplos daquele utópico-concreto, distinto do sonho abstratamente utópico porque leva em consideração as possibilidades históricas de realização. De fato, a sociedade concretizou ou continua mostrando uma tendência para concretizar várias das proposições desses e de outros programas. Estes servem como exercícios de sonho, mas são igualmente forças contraditórias da realidade, muito concretas. Que o diga a vontade reacionária, sempre vigilante no sentido de impedir que aquelas se realizem.

DA DITADURA NO PARAÍSO À EUTOPIA

O sonho da razão produz monstros, vem escrito num texto de Borges, provavelmente. No caso da utopia, isto significa que nem tudo que vem proposto pela imaginação utópica acaba favorecendo o desenvolvimento de uma vida melhor. Ou, como dizem alguns que não são necessariamente inimigos das utopias, mas que temem esses excessos, elas são realizáveis, sim; a questão seria saber como impedir que se realizem.

Esse temor existiria quando, na imaginação utópica, a razão, a consciência racional, prevalece sobre uma outra forma da consciência, a consciência da intuição, do *insight*, do sentimento, a consciência que Peirce chamou de primeira e que dispensa o uso da razão, da análise crítica, em suas escolhas, em suas propostas, em sua visão de mundo,

em sua atuação. Consciência hoje marginalizada, reprimida por um processo cultural ao qual interessa a máscara de um falso pensamento racional que encontra no estanqueamento, na separação dos modos de pensar, uma maneira de controlar o grupo social. Quando a consciência meramente racionalista, que se separa da outra (e que portanto não é consciência, nem racional, porque perdeu sua unidade), prevalece na imaginação utópica (e não só nesta), de fato acaba produzindo, senão monstros, pelo menos excrescências nos projetos utópicos.

Em certa medida, é o que acontece nos programas de Platão e More, além de em vários outros. De modo mais acentuado no de Platão, talvez, do que em More — mas o mesmo ocorre com ambos. É que estão demasiadamente preocupados com a *ordem*, com *ordenar a sociedade, racionalizar* a vida. Platão é extremado, nessa opção: o artista, o poeta, isto é, aquele que de modo particular põe em exercício a primeira consciência, a consciência do sentir, será escorraçado de sua cidade ideal. Nela, ele não tem vez. Platão argumenta que a arte só serve para enganar os homens, desviando-os da razão — mas o que ele teme na verdade é a liberdade, a contestação, a subversão, o caos criativo que a prática artística pode trazer ao negar os controles e as idéias feitas típicas da consciência racional. More, ele mesmo um literato, amigo de escritores, só poderia demonstrar mais tolerância por essa outra face da consciência. Mas como aquilo que lhe

interessa é pôr ordem na sociedade inglesa (ainda que uma nova ordem: e note-se que estas duas palavras, "nova" e "ordem" eram e são constantes nos textos e teorias fascistas), também ele acabará deixando-se conduzir mais pelo racional. E com isso, eventualmente, criando seus monstros.

O que incomoda, nas utopias políticas tradicionais? Na República, para começar, o fato de haver divisão entre as classes sociais, e divisão rigorosa, com uma prevalecendo sobre as demais. Para justificar-se, Platão vai forjar um mito que estaria na base de sua visão classista da sociedade, o mito das raças metálicas. Segundo ele, um deus teria colocado ouro naqueles capazes de governar, prata nos auxiliares e ferro e cobre naqueles destinados apenas a serem governados (a semelhança com o sistema de premiação nas Olimpíadas não será simples coincidência). Com isso, reintroduzia em sua cidade o preconceito racial misturado ao social. E preconceito definitivo, porque os metais são hereditários. Até a mistura entre os metais "nobres" e "baixos" deve ser evitada, porque da mescla surgirão a "variação" e a "absurda irregularidade", coisas que, segundo o projeto, não devem aparecer numa sociedade que se procura aperfeiçoar também através do controle da concepção, e não apenas da natalidade.

Mesmo ficando somente com Platão, a lista de acusações contra as utopias não se encerra. A justiça da cidade ideal é entendida no sentido daquilo

que interessa ao Estado e não ao indivíduo. Platão é um admirador de Esparta e, como tal, apresenta-se como um totalitário militarista que pretende entregar aos soldados a responsabilidade pelos destinos da sociedade — uma proposta capaz de causar calafrios em mais de um povo desta América Latina. . . E decide-se pelos militares porque acredita que sua cidade perfeita só é viável através dessa panacéia universal, tirada da cartola sempre que faltam as reais soluções: a disciplina. De modo particular nas *Leis,* Platão enuncia as bases de seu autoritarismo (para não dizer ditadura, pura e simples), presente também em outras utopias, especialmente as do século XX, como as de Huxley e Orwell. Ali, Platão (isto é, o Controlador da República) afirma que todos devem ter um líder e obedecê-lo em tudo, de modo a que o espírito do indivíduo não se veja tentado a "fazer qualquer coisa por sua própria iniciativa", por zelo ou prazer que seja. E a obediência ao líder deve manifestar-se mesmo nos detalhes: as pessoas só devem, a rigor, movimentar-se, tomar banho ou comer quando e se lhes for assim ordenado. O objetivo final é habituar o espírito a nunca agir independentemente — e, mesmo, eliminar a vontade de ação autônoma. Este aspecto da vida na cidade "perfeita" seria suficiente, por si só, para deixar de lado toda vontade de construção de uma utopia. Há mais, porém. Embora a educação fosse em princípio para todos, a dedicação aos estudos só deveria começar quando o

indivíduo se sentisse abandonado por suas forças, quando se iniciasse sua velhice. Mais tarde, Platão amenizou um pouco essa norma, admitindo a possibilidade de serem os estudos iniciados quando se chegasse aos trinta anos. Por que essa limitação? Talvez porque Platão — e, com ele, muito aspirante a Utopos, a Führer, a chefe da Utopia — receasse a força e o atrevimento dos jovens, preferindo iniciar as pessoas na sabedoria (isto é, nos caminhos do controle da sociedade) quando elas já estivessem devidamente acomodadas por anos e anos de submissão aos líderes. (Quando se pensa que um dos lemas da cultura hippie era, exatamente, não confiar em ninguém com mais de 30 anos. . .) É que, como observa Karl Popper, Platão e muitos Utopos mostram-se na verdade contra toda mudança política, embora se possa talvez conceder-lhes a honestidade de propósitos quando dizem que isso é para o bem de todos. Seja como for, essas limitações acabam por instituir um tipo especial de ditadura: a sofocracia, como diz ainda Popper. Isto é: um regime onde prevalece, soberanamente, o poder dos que detêm a erudição, senão o saber. E regime forte, esse: a palavra do Estado (uma vez que na cidade ideal — como aliás em muitos países que conhecemos — o governo é confundido com a classe dominante, por vontade desta) não pode ser contrariada. A pena para o crime de discordar das opiniões e diretivas do Estado pode ser a morte, decidida por um nebuloso Conselho Noturno.

Na Utopia de More também vigora a sofocracia, e a disciplina é igualmente um imperativo, uma norma absoluta e incontornável. Também nela, como na República, a base do sistema perfeito repousa no fato de todos entenderem que "cada um deve ocupar-se com suas próprias coisas": o sábio deve governar, com auxílio do soldado, e os demais devem ser governados; o camponês deve cuidar do campo, e o sapateiro, de seus couros (um nosso antigo ministro — que não ficará na história nem como educador, nem como homem de cultura — afirmava que "os estudantes devem estudar", com o que concordariam Platão e Utopos). Quer dizer: cada um que cuide de seus negócios e deixe que os destinos da sociedade sejam cuidados por aqueles "naturalmente" destinados para isso. O conformismo deve prevalecer na cidade acabada.

E a essas acusações maiores contra os projetos para uma sociedade perfeita vêm acrescentar-se outras, menores, mas que não deixam de ser importantes para a caracterização do quadro geral. O rol poderia começar com a acusação de puerilidade lançada contra os nomes e designações que povoam as utopias. *heliopolitanos,* para designar os habitantes de Heliópolis (de Ernst Junger, utopista do século XX) ou *solarianos,* indicando os moradores da Cidade do Sol de Campanella. E se poderia continuar mencionando a minúcia risível com que muitos utopistas (não interessados em prolongadas discussões filosóficas sobre a estrutura básica da

sociedade, como Platão) dedicam-se à descrição de suas cidades maravilhosas. O próprio Campanella afirma que em seu condado as pessoas não sofreriam de gôta, de reumatismo, de dores ciáticas, de cólicas — e nem de flatulência. Cabet, falando de sua *Icaria,* prevê que numa fábrica trabalhariam 2 500 moças, nem uma a mais ou a menos; costureiras todas elas, trabalhariam umas sentadas, outras em pé, embora fossem quase todas "encantadoras"... E das mãos dessas lindas criadoras surgiriam, toda manhã, milhares de elegantes perucas. . . que não se vê muito bem quem poderia usar numa sociedade que, afinal, é perfeita, e onde por conseguinte ninguém precisa mostrar o que não é. Críticos, ou céticos como Cioran, não deixam por menos: elucubrações como essas são indícios garantidos de mera debilidade mental ou, pelo menos, do mau gosto de seus autores.

Mas entre essas acusações menores há outras mais sérias. É relativamente fácil sentir que os habitantes dessas sociedades, ou de grande parte delas, apresentam-se na verdade como meros fantoches, como personagens sem vida, autômatos. Sente-se que não passam de meros símbolos — e embora se possa dizer que as utopias na verdade têm essa função simbólica, fica a suspeita de que, se deixassem o mundo dos símbolos para tornarem-se realidade, seus habitantes continuariam a ser entidades vazias e imobilizadas, como signos num quadro-negro. A harmonia universal, baseada na

felicidade impessoal pregada pelas utopias, acaba surgindo como um magma capaz de encerrar e sufocar seus eventuais habitantes reais. O mundo utópico seria plano, liso, chato, sem acidentes a atrair a atenção de seus moradores — ou de seus prisioneiros, como preferem alguns. Inimigos das utopias costumam dizer que elas são insuportáveis por serem antimaniqueístas, isto é: não haveria nelas aquele dualismo que costuma traçar distinções absolutas entre o bem e o mal, o justo e o injusto, o moral e o imoral, e assim por diante. Na verdade, se as utopias são chatas, insuportáveis, é porque são, exatamente, maniqueístas ao extremo. Sem dúvida nelas não existe o mal, o injusto, o imoral (Thomas More prevê pesadas penas para os acusados de adultério, sedução e outras coisas que estaríamos inclinados a chamar, simplesmente, de prazeres; mas ele mesmo reconhece que essas penas são desnecessárias porque aqueles "crimes" raramente ou nunca acontecem, pois os utopianos se inclinariam "naturalmente" para o "bem"). Mas a atitude maniqueísta está embutida no programa que as cria. Na verdade, sem o maniqueísmo muitas das utopias não precisariam vir à tona.

As utopias são chatas porque permitem apenas idílios geométricos, como diz Cioran, e êxtases regulamentados. Elas aspiram à homogeneidade, à repetição do módulo, do padrão, e pregam a ortodoxia, isto é, literalmente, o atendimento reto do disposto na letra do programa que as criou. Como, de um modo ou de outro, as utopias descendem da República platônica, todas elas acabam por se verem marcadas por esse espírito contrário a toda mudança, que Popper detectou em Platão e que acaba por defini-las como sendo o reino onde todas as coisas estão em repouso, onde o estado "normal", privilegiado e procurado, é a imobilidade. Se já se atingiu a perfeição, não há o que mudar.

E o que é mais grave: essa homogeneidade, esse imobilismo, tendem a ser intolerantes. Na Utopia de More todos mantêm um olho aberto sobre você, de modo a coagi-lo a atuar corretamente, isto é, tal como vem descrito nas tábuas da lei. Platão prevê a morte para os que discordarem das palavras do Guardião Supremo. Para os subversivos, a morte. Ainda há pouco, um general do "cone sul" de nossa América gritou, e todos os jornais reproduziram seus berros, que o programa por ele defendido era simples: primeiro, iriam matar todos os subversivos, depois seus cúmplices, depois seus simpatizantes e, enfim, todos os que se opunham a seu programa. Isto na década de 70 do século XX. O platônico Conselho Noturno agiria de outro modo? Em outras latitudes e longitudes, aquele que recusa a felicidade programada pelo Estado é considerado louco. Não há necessidade de questionar a honestidade e a sinceridade dos responsáveis pela emissão do rótulo de louco e pela internação do indiciado num asilo psiquiátrico. Eles acreditam firmemente que, sendo a felicidade aquilo que o Estado deter-

minou, aquele que a repele e tenta destruir esse Estado só pode estar fora de seu juízo normal, pois só um louco pode recusar-se a ser feliz. Esse não será um criminoso, não vai para a prisão: é louco, vai para o asilo receber choques elétricos e barbitúricos variados a fim de recuperar sua normalidade. Utopos teria agido de outro modo?

Esse outro lado da utopia, sua face oculta, torna obrigatório concluir que nem tudo, em seus domínios, é essa suposta terra amena, do mel e do vinho. Mesmo porque há utopias que são declaradamente "más". É o caso do *Admirável Mundo Novo* e *1984*. Em ambas, o Estado não oculta sua vocação totalitária, e tanto uma como a outra são, no fundo, a República levada a suas últimas conseqüências. No mundo novo temido por Huxley, o indivíduo está condenado desde a infância. Habituado a não pensar por conta própria, a sempre seguir seu líder, esse indivíduo sem livre arbítrio e sem consciência revela-se perfeitamente adaptado a suas funções ("cada um ocupa-se de suas coisas") e sente-se, assim, "feliz". É um indivíduo programado, mas está errado dizer que o é desde a infância: está programado *desde a concepção,* já que é um bebê de proveta. E as coisas não são nada melhores em *1984,* com seus minutos de ódio programado, seu Grande Irmão que tudo guarda e observa, seus copistas encarregados de mudar o passado que não se adapta às palavras do Estado (intolerado e condenado não é apenas o indivíduo que se opõe ao Estado; condenada e eliminada é a própria História), seus processos de tortura psicológica capazes de fazer o melhor dos seres humanos renegar aquilo que lhe é mais vital. Um mundo cujo totalitarismo se infiltra na própria linguagem, regido que é por três palavras de ordem: "A guerra é a paz", "A liberdade é a escravidão", "A ignorância é a força".

Se é assim, se existem esses prós e contras, o conceito de utopia revela-se demasiado estreito para abranger todos esses diferentes programas. Mesmo que tenha traços totalitários, a Utopia de More não é rigorosamente o mundo novo de Huxley, assim como a Inglaterra sonhada pelo arquiteto William Morris não é o incômodo "mundo diverso mas idêntico" de Joseph Hall (*Mundus alter et unum*). Impõem-se dois outros conceitos, espécies do gênero utopia: a *eutopia,* ou lugar bom, e a *distopia,* o mau lugar, o lugar da distorção. Utopia, Icaria, Nova Atlântida, apesar de tudo, tenderiam a ser à primeira vista, eutopias; e o "mundo novo" de Huxley, assim como o mundo nazista, distopias — embora esta classificação não possa ser aplicada de modo simplista, uma vez que muitas das eutopias não deixam de apresentar seu lado distópico.

Esta classificação permite aos opositores da utopia deixar de lado a inadequada expressão "contra-utopia" (pois o contrário da utopia é a *topia,* o lugar concreto e existente aqui e agora), quando pretendem na verdade se referir ao bom lugar, à eutopia. Mas a distinção entre os nomes não resol-

ve, por si só, a questão por esses mesmos opositores levantada e que consiste em saber se os programas utópicos, se o exercício da imaginação utópica não seria, no fundo, a revelação e a concretização de tendências ditatoriais do homem. Em outras palavras: se a utopia não é algo intrinsecamente mau, se ela não é nosso lado-monstro, ao invés de nosso lado-médico.

A presença contínua da imaginação utópica em nossa civilização sempre foi acompanhada, até recentemente, pela crença de que se tratava de algo bom. Apenas a partir da II Guerra Mundial, de modo particular, é que se acentuou o questionamento daquela crença. E isto diante de projetos como os defendidos pelo fascismo. O que era pregado por Hitler, Goebbels, Goering e caterva tinha uma semelhança assustadora, embora a rigor não radical, com o defendido em muitos programas utópicos, como o da República. Também a nova ordem fascista previa uma sociedade comandada por militares e baseada numa disciplina férrea; os governantes não seriam eleitos; a raça deveria ser aprimorada através do controle da concepção, feito pelo Estado, que também controla a educação e faz todos seguirem leis defensoras do que é melhor para ele, Estado, e não para os cidadãos; e até mesmo uma forma de socialismo era apregoada. Essa sombra negra, que exigiu milhões de mortos para ser eliminada, levou a colocar em discussão as utopias — e particularmente a fonte delas, Platão.

A imagem de revolucionário sempre vista nele acabou sendo substituída pela do conservador e do reacionário. Esse processo de revisão foi, talvez, longe demais. Karl Popper não apenas apresenta Platão como um antiigualitário, mas também como um pensador que na verdade teria contrariado as aspirações e a própria prática política dos gregos da época. No entanto, não se vê muito bem onde e quando os gregos puseram em prática os três princípios que, segundo Popper, Platão teria contrariado: humanismo, igualitarismo e individualismo. A este último Platão pode aparentemente ter oposto o coletivismo; mas dizer que a sociedade grega punha em prática os outros dois é forçar um pouco a mão. Nenhuma das cidades-estado gregas foi exemplo de república ou democracia perfeita, muito menos de utopia.

Em todo caso, análises como a de Popper serviram para indicar a alguns os motivos pelos quais muitas utopias, senão todas, apresentavam aqueles traços distópicos, ditatoriais: é que elas seriam resultado de uma vontade subjetiva, de um desejo individual incapaz de levar em conta as reais necessidades e desejos das pessoas às quais os projetos utópicos se destinariam. Isso provocaria inevitavelmente aquelas distorções, por mais bem intencionado que fosse o autor.

Mas essa não é toda a causa das tendências distópicas das utopias. Antes de mais nada, deve-se considerar que, embora uma ou outra utopia possa ser

fruto meramente de uma única vontade individual, a maior parte delas na verdade representa a cristalização das aspirações, senão do todo, pelo menos de parte do grupo social onde aparecem, mesmo quando surgem na forma de um livro assinado por uma única pessoa. A visão do autor representando apenas suas idéias pessoais não tem mais como ser aceita: ele veicula também as idéias do grupo. É o caso de Thomas More com sua Utopia. Diante da agitação social reinante na Inglaterra, o programa de More deve ser entendido como condensação das idéias reformistas de uma classe, hoje chamada talvez de burguesia esclarecida, interessada em corrigir alguns aspectos da sociedade sem que muita coisa mudasse — a começar de sua própria posição de classe. As reformas seriam implantadas de cima para baixo, sem a participação do povo, e nisso está a razão para suas tendências distópicas, e não exatamente no fato de provirem elas de uma única pessoa.

Assim, não basta apenas que a imaginação utópica leve em conta a vontade da comunidade — sem o que, de fato, ela não estará considerando as condições reais, objetivas, da época, as únicas capazes de evitar que ela seja, na melhor das hipóteses, apenas uma imaginação subjetiva, sonhadora, e portanto abstrata e fadada ao fracasso. Se quiser evitar a distopia, ela deve pôr um pouco de lado sua consciência racional e abrir um amplo espaço à consciência exercida através do sentir, da intuição, do

insight — a única capaz dos amplos vôos libertários. É esta consciência primeira, vastamente aberta à imaginação, que pode cometer os atrevimentos capazes de abrir as brechas na direção da eutopia; do futuro lugar bom, do futuro lugar da realização. É ela que, contornando e rompendo os becos sem saída deste real, pode revigorar a idéia ancestral segundo a qual a utopia é nosso lado-médico, não nosso lado-monstro. É ela que pode exercitar a utopia desta época, a eutopia.

* * *

De qualquer modo, mesmo antes do paralelo feito com os projetos fascistas e que permitiu apontar para sua inclinação distópica, já no século XIX havia quem se levantasse para falar contra os aspectos enganosos das utopias. Esses abriam, então, um outro quadro de entendimento da utopia, baseado no conceito e no projeto de *revolução*.

UTOPIA OU CIÊNCIA

Até fins do século XVIII, as utopias eram vistas ou como discussões filosóficas (no caso da *República*) ou como gênero literário, isto é, como divertimento culto, como no caso das obras de More, Rabelais (*As Grandes e Inestimáveis Crônicas do Grande e Enorme Gigante Gargântua*) e Cyrano de Bergerac (*O Outro Mundo*). A partir da Revolução Francesa, porém, os projetos de reforma social surgem cada vez mais sob a luz da possibilidade de sua realização efetiva, desde que os indivíduos, grupos e classes estivessem dispostos a tentá-la. Nesse momento, a utopia deixa de ser um caso da literatura e transforma-se em questão, hipótese e caminho da política. Uma outra palavra, senão um outro projeto, surgirá ao lado da utopia: revolução.

Até aquele momento, o termo *revolução* não podia a rigor referir-se às utopias conhecidas, a

menos que fosse tomado etimologicamente em seu sentido de *volta para trás.* De fato, as propostas de Victor Hugo ("A utopia é a verdade de amanhã") e de Lamartine ("As utopias são apenas verdades prematuras") dificilmente se aplicavam à grande maioria das utopias divulgadas. As utopias tinham por características não se colocarem no futuro, como é de regra num projeto revolucionário: situavam-se no passado (donde a "revolução": o retorno a uma idade de ouro perdida, que devia ser apenas recuperada) ou, mais simplesmente, em tempo algum. Além de utopias, isto é, sem lugar, eram também ucronias, sem tempo. E embora o futuro aparecesse em algumas delas, era um futuro ucrônico, indeterminado, mítico: inexistente mesmo enquanto possibilidade. Na maior parte das vezes, os autores falavam apenas em vagas viagens feitas certa vez por alguém (como na *Utopia* de More) ou em sonhos, desfeitos pelo despertador, de manhã (como em *Notícias de Nenhures,* de W. Morris). Inexistia a mudança prevista para um amanhã histórico próximo.

Mas não era apenas pela ausência de um futuro histórico que o conceito de revolução se via banido das utopias tradicionais e clássicas. Como observou Karl Mannheim, são diversos os tipos de mentalidade utopista, cada um deles implicando um programa específico. Essas mentalidades nunca existiram concretamente da maneira simples como são descritas, observa Mannheim, mas cada programa utó-

pico tendia a organizar-se de acordo com o eixo estrutural de cada tipo, que se deve conhecer para ter-se um quadro geral da situação.

O primeiro tipo é o da mentalidade utopista que produziu os quiliasmas, ou movimentos messiânicos marcados por um fanatismo religioso. Este tipo produziu as arregimentações de um Thomas Münzer, líder dos amabatistas, ou a dos Mórmons, nos EUA, ou a de Antonio Conselheiro, no Brasil, caracterizadas por vagos traços de reivindicações sociais (uma vez que a maioria de seus componentes provêm dos estratos oprimidos da sociedade) diluídos na crença religiosa na concretização do paraíso. Os quiliasmas são, antes de mais nada, uma busca de experiências do místico, do espiritual, e embora pretendam uma realização de seus desejos no presente imediato (os quiliastas não pensam no futuro), não se colocam o problema de promover uma revolução social. É uma das formas mais antigas de utopia.

O segundo tipo é marcado pela presença de idéias liberal-humanitárias. Os projetos utópicos, neste caso, não passam de uma idéia que se apresenta como um objetivo formal projetado num futuro indefinido (portanto, ucrônico) e cuja função consiste em estabelecer meros dispositivos reguladores das relações mundanas; não propõem claramente a revolução. É o caso da Utopia de More, apesar do ineditismo social, para a época, de muitas de suas concepções.

HOBBES
LEVIATHAN

Detalhe de ilustração da 1ª edição de O Leviathan.

A idéia conservadora assinala o terceiro tipo de mentalidade utopista, caracterizada basicamente pelo fato de o projeto utópico estar em harmonia com a situação existente no momento de sua formulação. Neste caso, o que interessa é o aqui-e--agora, e se há revolução nesse projeto ela só pode ser entendida naquele sentido de volta para trás. Traços da mentalidade conservadora aparecem um pouco em todas as utopias. Talvez o *Leviathan*, de Thomas Hobbes (século XVIII), seja o exemplo mais adequado da mentalidade conservadora, na medida em que sua obra apresenta-se como uma apologia da sociedade de mercado emergente em sua época. A *República*, como se viu, é marcada por traços conservadores — mas é de justiça reconhecer que Platão não estava em harmonia total com a situação de seu tempo. A utopia de William Morris, sonhada no futuro, é quase inteiramente baseada no passado: roupas, costumes, padrões adotados por Morris, baseavam-se nos existentes no século XIV, mas tampouco ele estava em harmonia com a Inglaterra de seu momento: queria mudar alguma coisa, sem chegar a falar em revolução (embora ele mesmo tenha sido um ativista político).

O quarto tipo é representado pelo programa socialista-comunista, que radicaliza a utopia liberal ao mesmo tempo em que supera os traços anárquicos dos quiliasmas. Esta se situa no futuro — mas, agora, trata-se de um futuro historicamente determina-

do, com um ponto de referência: a queda do capitalismo. Ancorada na realidade histórica e social, a utopia socialista-comunista não evita — pelo contrário — a revolução.

É nesse quadro — particularmente centrado na passagem da mentalidade utopista liberal dos séculos XVI e XVII para a utopista revolucionária instaurada no século XVIII — que se localizarão as utopias do século XIX, fronteiriças da revolução.

Uma delas foi a do inglês Robert Owen (1771--1858), figurada basicamente em seu *Livro do Novo Mundo Moral*, publicado em 1836. Owen descreve os habitantes de sua cidade perfeita usando coisas como as roupas esvoaçantes dos antigos romanos. Mas não se limitou a devaneios como esse. Mais que uma utopia, propôs uma topia, uma realização concreta num lugar real: uma fábrica de sua propriedade foi por ele transformada em associação comunitária, em 1813, uma espécie de precursora das cooperativas. E ao lado dessa comunidade de trabalho, Owen projetou uma reforma urbanística, apresentando uma concepção de cidade provida de parques e pomares, com casas dotadas de aquecimento central e sem cozinha (as refeições deveriam ser tomadas em comum), com 4 aposentos para uma família de 4 pessoas. Como em outras utopias, a educação — de crianças e adultos — assumia para Owen um papel de destaque na nova sociedade: a 1 de janeiro de 1816 era inaugurada uma escola em sua New Lanark. Preocupan-

do-se com problemas concretos de sua época, muito mais que a maioria de seus colegas utopistas, Owen debruçou-se sobre as condições de trabalho em vigor, tornando-se um dos precursores no estudo do direito do trabalho, corpo legal cuja formalização só se daria no século XX. Era sua proposta, por exemplo, que as crianças menores de 10 anos fossem proibidas de trabalhar e que o trabalho dos que tivessem entre 10 e 18 anos de idade fosse limitado a uma jornada de dez horas e meia por dia — o que implicava numa redução de até 6 horas, segundo os padrões em vigor. Ainda ao contrário de outros utopistas, como seu conterrâneo Morris, acreditava que a era da máquina poderia vir a satisfazer todas as necessidades do homem, se alteradas as estruturas da sociedade. Trabalhou pela idéia do sindicalismo, tendo fundado em 1833 uma confederação geral das profissões, precursora das atuais "trade unions" inglesas. Defendendo um sistema corporativo cujas características lhe valeram ser chamado, já na época, de sistema socialista, não era de espantar que, diante da organização social daquele momento, *todas* as suas promoções e projetos tenham fracassado num prazo curto.

Um outro utopista característico da mentalidade do século XIX foi o francês Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825). Não escreveu propriamente uma utopia, no sentido clássico, embora suas obras (*Cartas de um Habitante de Genebra a seus Contemporâneos,* 1802; *Reorganização da Sociedade Européia,* com A. Thiery, 1814; *A Indústria,* 1817; *O Sistema Industrial,* 1820-1823; *Novo Cristianismo,* 1825) contivessem indicações gerais que só poderiam ser consideradas utópicas, para a época. Foi, como dele se costuma dizer, um apóstolo do capitalismo e um profeta da tecnocracia — mas também um "protetor" dos operários (com todo o paternalismo em que isso implica) e um anunciador, paradoxalmente, do socialismo. Como Owen, apostava na indústria para a solução dos problemas econômico-sociais — indústria que teria na ciência uma auxiliar privilegiada. Mas para que a "fórmula" funcionasse, impunha-se, para ele, um novo sistema social e uma nova moral. A propriedade privada não deveria ser tolerada, a menos quando produtiva socialmente, e a sociedade deveria ser formada por uma classe única: a classe industrial, a única "útil". O Estado existiria: não para governar, apenas para administrar; sua função deveria ser, por exemplo, garantir o direito ao trabalho, à assistência social e à educação. (Vê-se aqui, aliás, como Saint-Simon não ultrapassa de fato a esfera da mentalidade conservadora, no máximo liberal: um revolucionário como Paul Laforgue, por exemplo, defendendo seu "direito à preguiça", não pediria a manutenção do trabalho e o direito ao trabalho mas, sim, a abolição do trabalho na forma como existia.) O povo, no entanto, ficaria de fora dos poderes de decisão: os dirigentes seriam aqueles hoje chamados de chefe de empresa

— que, em relação ao restante da população, praticariam, no máximo, a filantropia.

Adotando a linha sugerida por Platão, sua sociedade seria dirigida em última instância pelas academias de ciência da Europa; o "Conselho de Newton", daí resultante, formado por 21 sábios, governaria os homens representando Deus na Terra. Deus, sim, porque sua sociedade só seria possível se a ciência se aliasse à religião. Mas não à religião da Igreja de Roma (que, segundo ele, era a representante dos interesses feudais em pleno século XIX) e, sim, um novo cristianismo cujo paraíso estaria localizado na terra, ao invés de num mítico céu.

O terceiro nome do trio de utopistas pré-revolucionários é o do francês Charles Fourier (1772--1837) cuja obra, como as dos outros, está marcada por traços contraditórios. Em seu *Anti-Dühring*, Engels aponta Fourier como precursor do socialismo — mas Fourier polemiza com Owen por não aceitar a idéia de uma comunidade absoluta de bens e a abolição dos institutos da propriedade privada e da herança. De qualquer modo, colocou em destaque uma idéia básica para a evolução do corpo social: o associacionismo. Em suas obras (*Teoria dos Quatro Movimentos e dos Destinos Gerais*, 1808; *Tratado da Associação Doméstica*, 1822) descreve sua visão de um núcleo populacional, o falanstério, funcionando basicamente como uma cooperativa. O objetivo do falanstério (composto

por 1600 pessoas, habitando em comum num edifício em forma de estrela estabelecida ao redor de um centro) era garantir a seus aderentes um mínimo vital de subsistência, a ser obtido não através de um salário, mas pela participação de todos na produção da unidade. Produção organizada basicamente sobre a exploração da terra e não da indústria; ao contrário de Owen e Saint-Simon, Fourier via na agricultura o caminho necessário para a nova sociedade — e sua indicação será observada pelos autores propriamente socialistas que se seguiram.

Fourier também descreve com detalhes sua cidade perfeita, a ser formada em seus 7/8 por agricultores e manufatureiros e, no 1/8 restante, por cientistas, artistas e, coerente com sua defesa da propriedade privada, por capitalistas, responsáveis pelo financiamento das atividades econômicas da comunidade em troca de juros compensadores, embora limitados. Também seus projetos permaneceram ao nível da utopia, fracassando enquanto experiências tópicas.

Já as comunidades propostas por Pierre Proudhon (1809-1865) são eventualmente consideradas como exemplos de socialismo tópico — embora se diga, de um lado, que sempre permaneceram como utopias e, de outro, que o socialismo propriamente dito só tem existência a partir de Marx e Engels e sua teoria da luta de classes. É que, enquanto Fourier acreditava ser "natural" a divisão da sociedade entre ricos e pobres, Proudhon propunha que essa

divisão poderia ser superada através de uma simples conciliação entre as classes. De qualquer modo, seu programa político (como está, por exemplo, em *Que é a propriedade*, 1840, e *Contradições Econômicas*, 1846) antecipa a visão marxista em alguns pontos, pelo menos: abolição da propriedade privada, do salário e da sujeição do homem à máquina; submissão do capital e do Estado ao controle dos trabalhadores; igualdade de condições para todos, com base na educação pública aberta.

Proudhon prevê que em suas comunidades — preocupadas em instalar o paraíso na terra e não no céu e que não se isolariam, como as utopias clássicas, mantendo intercâmbio de todo tipo com o "mundo exterior" — a vida se desenvolveria em harmonia, graças ao acordo das consciências individuais. Concepção, esta, contestada pelo entendimento marxista.

E chega-se com isto ao limiar daquela que seria a mentalidade utopista de tipo socialista-comunista, identificada exemplarmente nos projetos marxistas. Mas é aqui que surge o problema: a teoria marxista configura de fato uma utopia? Segundo Mannheim, sim — pois, classicamente, nenhum outro projeto de sociedade poderia melhor se encaixar naquela que é a quarta forma de mentalidade utopista do que o marxista. Se este não se amolda àquela classificação, nenhum outro o fará. Mas o fato é que Marx e Engels recusariam, como recusaram claramente, a designação *utopia* para seus programas.

Já o *Manifesto Comunista* (1848) é bem claro na condenação da utopia, que merece uma seção particular daquele libelo. Ali, Marx e Engels referem-se expressamente a Saint-Simon, Fourier e Owen para recusar sua visão do problema social e seus projetos utópicos. A contestação desses programas do socialismo e do comunismo *crítico-utópico*, tal como os designavam, assenta-se, basicamente, no fato de tais programas rejeitarem ou, simplesmente, não colocarem a necessidade da ação política e, de modo particular, da ação revolucionária. Aqueles socialistas utópicos, para Marx e Engels, não distinguiam, para e na classe social que deveria ser a beneficiária da utopia, qualquer possibilidade de iniciativa histórica própria no sentido de criar condições para sua emancipação. Ao invés de proporem a organização da classe proletária, os utópicos pareciam preferir uma organização da sociedade feita especialmente por eles mesmos — que se apresentavam, assim, como "inventores" da sociedade. Mesmo que os utópicos se interessassem pelos problemas da classe trabalhadora, só o faziam, segundo Marx e Engels, na medida em que a viam como a classe mais sofredora — o que equivale a apresentar os autores utópicos como paternalistas e, no máximo, filantropos. Criticavam eles, ainda, a crença de que tais mudanças poderiam ser feitas de modo pacífico e através de pequenos experimentos (e o *Manifesto* cita expressamente os falanstérios, as Icarias) que nada mais

seriam do que castelos de areia, irremediavelmente fadados ao fracasso. E com uma agravante: esses experimentos, na medida em que tinham de apelar para os bolsos dos burgueses a fim de se realizarem (como no projeto de Fourier), tenderiam a se transformar em meras seitas reacionárias para as quais a luta de classes era substituída por uma tentativa de conciliação entre as classes, como, ainda, no programa de Fourier. Os autores do *Manifesto* reconheciam, nas análises dos socialistas e comunistas utópicos, a existência de elementos críticos úteis para a compreensão da sociedade e para a elaboração das mudanças necessárias. Mas não viam como aqueles movimentos — segundo eles, permeados por uma crença fanática e supersticiosa na salvação através de algo que seria uma espécie de novo evangelho — poderiam ultrapassar os limites dos simples sonhos.

E embora se possa dizer que o programa marxista apresenta alguns traços de milenarismo (com sua crença no paraíso terrestre que seria o comunismo, esse Reino do Homem posterior às fases capitalista e socialista), a realidade é que Marx e Engels sempre procuraram distanciar suas propostas daquelas por eles chamadas de utópicas. Como coloca Engels em seu *Desenvolvimento do Socialismo da Utopia à Ciência* (1877-1878), tratava-se de pôr de lado as análises e concepções subjetivistas do problema social e adotar os princípios daquilo que se apresentava como uma *ciência* do social: o materialismo histórico. Tratava-se, isto é, de encerrar o capítulo do socialismo utópico — e, por extensão, da utopia — e começar o do socialismo científico. Fascinados por aquilo que o século XIX acreditava ser a essência e o traço positivo da ciência, isto é, a objetividade, Marx e Engels viam na utopia e na ciência dois conceitos opostos e irreconciliáveis. Mas seria suficiente apresentar a oposição como sendo entre utopia e revolução (como fizeram no *Manifesto*), uma vez que era disso que se tratava; sua preocupação era, basicamente, evitar que as propostas utópicas impedissem a revolução.

De modo particular, Marx temia ainda, mais simplesmente, que as previsões "fantásticas", como dizia, de um programa de ação para uma revolução no futuro fizessem com que as pessoas tivessem sua atenção desviada das lutas necessárias a serem travadas no momento presente. Mesmo resgatando dos projetos utópicos aquilo que tinham de conveniente para seu próprio programa, Marx era claro também quanto à inviabilidade de se estabelecer uma sociedade perfeita por decreto, quer esse decreto partisse de um inventor, intelectual paternalista, quer do próprio povo. Para Marx, essa fase só poderia ser alcançada através de uma longa luta que teria suas etapas e características indicadas pelo próprio processo social, de acordo com o momento histórico; esse processo é que acabaria por transformar circunstâncias e homens. Assim, de antemão nada se poderia prever.

Marx não poupava críticas às visões utópicas de sua época; as dirigidas em *O projeto de Emigração do Cidadão Cabet* (1848), contra o plano de E. Cabet de fundar uma comunidade utópica nos EUA, Icaria, condensam, de certo modo, seu pensamento a respeito. Naquele documento Marx fazia, inicialmente, algumas advertências dirigidas especificamente ao projeto de Cabet. A primeira referia-se ao convite para as pessoas emigrarem, fugindo à opressão e repressão de que eram vítimas na Europa. Como observava Marx, contudo, emigrar significava enfraquecer a luta travada na Europa por uma sociedade melhor; ao invés de fugirem, ainda que para fundar uma comunidade ideal, os utopistas deveriam permanecer em seus lugares e ali tentar a concretização de seus desejos. A segunda advertência era provocada pelo fato de a maioria dos interessados serem artesãos -- e segundo Marx, que concordava com o caminho de Fourier, a comunidade de Cabet necessitaria basicamente de agricultores. No entanto, as três outras razões para a oposição de Marx ao projeto de Icaria poderiam aplicar-se a qualquer outra utopia. Marx observava inicialmente, que, embora os emigrados fossem ardorosos comunistas, estavam eles demasiado "infectados" pela antiga educação, pelos antigos preconceitos (isto é, pela antiga ideologia) e não conseguiriam transformar-se nos "homens novos" indispensáveis à utopia. Isso desencadearia disputas internas que, somadas à hostilidade que o mundo exterior não deixaria de manifestar contra Icaria, acabariam provocando a desintegração daquela sociedade comunista utópica. E, em terceiro lugar, Marx comentava que, para os comunistas que reconheciam o princípio da liberdade pessoal (entre os quais os próprios icarianos), uma sociedade onde se praticasse a comunidade de bens, sem passar por uma etapa democrática de transição — em que a propriedade privada aos poucos passaria a social -- seria simplesmente impossível. Um gradualismo se impunha: o do socialismo. Em outras palavras, e mais uma vez: a sociedade ideal não se consegue por decreto, nem pela vontade dos indivíduos, mas resulta de um processo social onde se desenvolverão as normas que acabarão por prevalecer. Sem isso, a comunidade — melhor: a pseudocomunidade — acabaria por assumir um aspecto sectário e totalitário, se chegasse a manter-se.

Mas, observa Marx ao final do documento, ainda melhor que chegar à comunidade ideal através do processo histórico, mas num outro lugar, seria cada um ficar onde estava e lutar ali pelos seus ideais – pois ou essa comunidade será estabelecida nesse lugar ou não o será, em lugar algum.

Marx não tinha dúvida alguma a respeito: após o surgimento do socialismo baseado no materialismo histórico, as propostas do socialismo utópico não poderiam ser mais que infantis, estéreis e reacionárias. Por essa mesma razão, Marx não seguiu o caminho dos utopistas, que retratavam – às vezes

com detalhes minuciosos — o modo de organização e a vida em geral dos habitantes de suas cidades perfeitas. Esse é um detalhe a que frequentemente se dá pouca atenção quando se lê seus textos — mas o fato é que ele não diz como será a sociedade comunista e nem, tampouco, como será a socialista, intermediária entre aquela e a capitalista. Como observava Lênin, não há em Marx vestígio de utopismo, no sentindo de inventar novas sociedades a partir da pura fantasia — e, em conseqüência disto, ainda como notava Lênin, ficamos sem saber como seria a vida sob esse socialismo em sua forma final. (E não se diga que podemos sabê-lo porque hoje já conhecemos o socialismo da União Soviética, por exemplo: é que, lamentava-se o mesmo Lênin pouco antes de morrer, a sociedade pela qual ele era um dos responsáveis havia se transformado numa mera "utopia burocrática".)

Marx concede-nos apenas uma rapidíssima pincelada do que seria essa sociedade numa meia dúzia de linhas de *A Ideologia Alemã* (1845). Ali ele nos fala de um lugar onde ninguém ficaria restrito a um único campo de atividade, mas onde todos poderiam exercitar-se nos domínios que mais lhes interessassem: caçar de manhã, pescar à tarde, criticar a situação das coisas durante o jantar, sem com isso verem-se obrigados a assumir o papel de caçador, pescador ou crítico. E fica por aí. É que, ao invés de dedicar-se a um gênero literário (contra o qual, aliás, nada tinha, muito pelo contrário) ou

de esgotar-se nas fantasias bem intencionadas dos socialistas utópicos de sua época, Marx preferia a revolução.

Entende-se que, à época, essa fosse uma opção válida, dadas as circunstâncias e a premência da realização dos programas apresentados por Marx. O resultado dessa opção — a condenação da utopia em nome da revolução — talvez não fosse exatamente o desejado por Marx e Engels. O fato é que uma revolução autêntica não pode dispensar a imaginação utópica, se é que se pretende ter em *revolução* um outro nome para *eutopia*.

A PRÁTICA NO NOVO MUNDO

O desejo da utopia transforma-se em algo de preciso, tende a concretizar-se? Ou a imaginação utópica é cultivada pelo homem apenas como um meio de fuga, como válvula de escape interior diante da triste realidade? Uma postura diletante e acadêmica diante da questão optaria pela segunda proposição. Mas o fato é que a força básica da imaginação utópica está exatamente em sua propriedade de levar o homem a procurar sua transformação em algo de concreto. Embora a proximidade imediata com o realizado possa implicar no risco de levar o homem a desgostar-se com os antigos ideais, o sonho, este tipo de sonho, não tem a tendência de perpetuar-se idefinidamente. Tentar a prática surge, então como um imperativo.

E ela foi várias vezes tentada. A multiplicação dos mosteiros pela Europa, após o ano 1 000, é

exemplo dos esforços pela concretização de comunidades ideais. Numa Europa devastada pela fome e pela peste, cuja população estava à mercê de grupos invasores e saqueadores, o mosteiro, cercado por seus altos muros, significava o máximo de perfeição possível. Lá dentro havia segurança, comida e saúde. E mesmo que se diga que o mosteiro, por ser de orientação religiosa e por destinar-se especificamente a religiosos, constituiria no máximo um caso marginal de utopia, não há dúvida de que a imaginação utópica esteve em sua base e de que ele punha em prática muitas das teses defendidas na *República*, por exemplo.

Mas foi a descoberta das terras americanas, entre o final do século XV e o início do XVI, que representou um papel de primeiro plano no pensamento utopista ocidental. A descrição de terras não habitadas pelo homem branco provocou a multiplicação, entre intelectuais, religiosos e povo em geral, das idéias relativas à possibilidade, afinal, do estabelecimento do paraíso terrestre. Teorias sobre a bondade natural do homem não corroído pela chamada *civilização* (o "bom selvagem") e relatos fantásticos sobre lugares onde era farto o ouro ou onde jorrava a fonte da juventude, associados a verificações concretas sobre a abundância de alimentos à flor da terra (ou alusões, como no caso do Brasil, a uma terra onde "em se plantando, nela tudo dá") davam a entender ao europeu da época que era possível o reino da felicidade neste mundo.

O próprio Cristovão Colombo foi um exemplo de crença nesse mito, assim como ilustrava o fato de a descoberta de o "novo mundo" ser vista por muitos, inclusive, sob um aspecto escatológico: acreditava-se que o mundo cristão necessitava passar por uma transformação antes do fim dos tempos — e essa mudança seria exatamente um retorno às condições do mítico paraíso descrito nos livros santos, mudança essa possibilitada pela existência das novas terras isentas de males. A conquista do novo reino do homem, sucedida pela cristianização dos pagãos e pela derrota do Anticristo, antecederia o Apocalipse.

Mesmo os que não compartilhavam dessa visão religiosa, porém, não deixavam de ver-se tentados a localizar nos novos lugares a utopia sonhada. O próprio Thomas More, com sua *Utopia* exemplar e desencadeadora de toda uma corrente, talvez não tivesse chegado a descrevê-la caso não tivessem havido as grandes viagens marítimas ao final do século XV. Em 1505, Américo Vespucci (que reivindicava a honra de haver descoberto "terra firme" em 1497, naquilo que viria a ser a América do Sul) publicava em Basiléia o *Novo mundo*, um relato de uma sua viagem iniciada em 1501. Nesse texto, Vespucci falava de povos que não conheciam a propriedade privada e que viviam sem rei e sem governo, pois cada um dirigia seus próprios destinos; povos que viviam de acordo com a natureza e para os quais metais como o ouro, entre eles abundante,

nada significavam. As coincidências com o texto de More indicam de fato, pelo menos, a plausibilidade da hipótese de uma leitura da obra de Vespucci (ou outras semelhantes) pelo autor da *Utopia*. Como se isso não bastasse, More retrata o personagem que lhe conta sobre a ilha de Utopia como sendo um navegador português — solução literária adequada quando se lembra que, à época, Portugal era uma das potências descobridoras. E a ficção se mistura com a realidade, pois *Utopia* surgiu após uma viagem de More a Flandres, onde, além de conhecidos, teria se encontrado com uma pessoa nas condições gerais de Rafael Nonsenso. Não é difícil, portanto, distinguir a íntima associação entre as descobertas marítimas dos séculos XV e XVI e o renascimento do pensamento utopista de tipo clássico.

E esse novo mundo estimulou não apenas o exercício da imaginação utópica, como motivou fortemente as pessoas a tentarem *nele*, que era a própria materialização da utopia, a concretização de seus sonhos (sem contar, naturalmente, as próprias pessoas que sempre habitaram estas terras, que eram seus donos e que também tinham suas formas utópicas: aqueles que, de modo estranho, chamamos de índios). Mas isso levou algum tempo. De início, praticamente durante os dois primeiros séculos de sua existência para o europeu, o novo mundo foi palco não da imaginação utópica, mas dos visionários, dos desejos subjetivistas e dos sonhos imedia-

tistas. É que neles se procuravam coisas como Eldorado e a fonte da juventude, isto é, terras onde as riquezas materiais seriam abundantes. Em outras palavras: o que se procurava era uma espécie de utopia da natureza. Mas isto representa praticamente uma contradição nos próprios termos da expressão. A utopia não é o dado, o existente, o fornecido, mas um projeto *humano* resultante de relações humanas.

Com este sentido, o novo mundo — salvo algumas exceções — só começou a funcionar praticamente a partir do século XVIII e, mais especialmente, do século XIX. O que, em parte, se explica pela grande divulgação na Europa, no século XIX, dos programas socialistas utópicos.

A Europa foi cenário também para algumas experiências utópicas. Mas era grande demais, nos utopistas, a vontade de começar tudo numa terra não contaminada de modo algum pela sociedade velha, européia, por temor de que a presença da cultura degenerada acabasse por corromper as novas tentativas. No que tinham toda a razão. Por isso, a grande opção foram mesmo as terras novas, onde acabaram pululando as comunidades inspiradas na imaginação utópica. É interessante notar que o novo mundo não produziu propriamente novas concepções utópicas; apenas tentou realizá-las. E mesmo o fato de grande parte de suas experiências nesse campo terem sido as promovidas por movimentos milenaristas religiosos,

quiliásticos, não retira dessas práticas seu caráter de utópicas.

* * *

Os Estados Unidos foi o país de eleição dos utopistas europeus em sua busca de um mundo duplamente novo.

Victor Considérant, fourierista que já havia tentado uma experiência prática na França, tenta deste lado duas outras: uma no leste, em 1843, e outra no Texas, em 1853. E é ao redor desses anos que se estabelecem a maior parte das outras, como a Comunidade dos Santos dos Ultimos Dias (1831, no Missouri), Brook Farm (fundada entre 1840 e 1843) e a Wisconsin Phalanx e a North American Phalanx, também a partir de 1843.

Duas, de modo especial, chamaram a atenção: Icaria e Oneida. A Icaria é a mesma de Etienne Cabet, cujo projeto foi duramente combatido por Marx, mas que acabou se instalando em Nauvoo, Estado de Utah, em 1847, tendo uma vida relativamente longa: dura até 1895. Oneida, porém, foi a experiência mais complexa e duradoura. Fundada no interior do Estado de Nova York em 1848, manteve (em certos momentos mais acentuadamente, em outros nem tanto) até a década de 40 deste século seu caráter de comunidade utópica, quando passou a ser uma comum e próspera cidade

americana. Oneida foi, de certo modo, a concretização das utopias clássicas, com um comunismo "razoável", como dizia seu fundador, grandes reuniões comuns num palácio central para discussão dos interesses públicos e experiências no sentido de "aprimorar a raça", como no velho sonho platônico.

Mas todas essas experiências acabaram se encerrando, seja porque algumas comunidades evoluíram noutro sentido (como Oneida), seja porque foram simplesmente desertadas por seus adeptos. Entre as razões apontadas para esses fracassos está a recusa dos ideais de uma vida que de um modo ou de outro poderia ser chamada de medíocre, tanto física quanto intelectualmente (era comum que os ideais, a ideologia daquelas comunidades, se constituíssem num amontoado de planitudes e chavões de um nível absolutamente primário). Alguns icarianos, retornando à França após a experiência americana, queixaram-se do despotismo imperante na comunidade de Cabet. E o isolamento físico das comunidades, freqüentemente situadas no meio do nada (sem contar o despreparo para o cultivo do campo, como apontara Marx: os utopistas eram, na maioria, da classe média urbana, e seus projetos não atraíam os camponeses), tampouco contribuía para que as coisas se apresentassem com cores mais suaves. O malogro das comunidades utópicas no século XIX foi uma constante, reforçando a idéia, difundida nesse século, de que o homem estava fadado

ao fracasso em relação à utopia.

* * *

A América do Sul também não ofereceu exemplos originais de projetos utópicos teóricos. Foi igualmente bem menor dela, do que na do Norte, a quantidade de experiências utópicas propriamente ditas: as tentadas foram muito mais de caráter religioso do que leigo.

Aqui, além das cidades ricas dos Incas, capazes de encantar a mais de um europeu invasor, destacaram-se para os utopistas as reduções jesuíticas estabelecidas no Paraguai desde 1588. Projetadas geométrica e ortogonalmente, como a Utopia de More e as cidades dos Incas, as comunidades sob o império das reduções abrigavam de 5 a 10 mil pessoas (como Yapahu, uma espécie de capital) e eram uma materialização, a mais próxima possível, dos modelos teóricos clássicos, com jornada de trabalho de 6 horas diárias, comunidade de bens e uma vida simples, regrada. Essas reduções duraram até 1788, quando os jesuítas foram expulsos da região por Carlos III. Mas duraram o suficiente para atrair a atenção da Europa, intelectualizada ou não. Montesquieu e Voltaire viram nas reduções uma alternativa para a sociedade da época. Sem dúvida, à distância as coisas tendem a parecer azuis, como as montanhas.

Mas não foram muitas as experiências como essas, para o que teria contribuído uma série de fatores: o baixo nível cultural geral e as reduzidas dimensões do grupo intelectual; a inexistência, até meados do século XX, de tensões e conflitos entre as classes sociais, inexistência atribuída à tardia industrialização da região e à ausência de uma maior consciência de classe capaz de levar, de um lado, às reivindicações sociais e, do outro, aos projetos utópicos. Deve-se levar em conta também que os intelectuais da América Latina, de um modo geral, sempre tiveram de preocupar-se com problemas bem mais prementes e opressores que os enfrentados por seus pares dos EUA, como os colocados pelas sucessivas e intermináveis ditaduras cruéis — que pouco tempo deixam para projetos utópicos. (Embora Thomas More tenha proposto sua Utopia sob um regime que nada tinha de democrático.) Também uma certa visão de mundo, em vigor até bem recentemente e que partia de um entendimento acentuadamente religioso da sociedade, não contribuiu muito para o aparecimento de práticas utópicas inspiradas em princípios liberais e, menos ainda, socialista-comunistas.

* * *

No Brasil, com exceção de coisas como as alusões de Manuel Bandeira a sua Pasárgada, onde ele

era amigo do rei e poderia ter a mulher que escolhesse, ou de idéias como a de Afonso Schmidt sobre uma cidade do século XXI (descrita como localizada num certo vale de Zanzalá, ironicamente — para quem conhece, hoje, a catástrofe ecológica do lugar — colocado perto de Cubatão; e Zanzalá está longe de ser uma utopia), a produção teórica original sobre utopias tende a limitar-se a textos de interesse episódico e, agora, quase museológico. Assim, em 1663 Simão de Vasconcelos publicou uma *Crônica* onde descrevia o Brasil como sendo, afinal, o paraíso terrestre — idéia que ainda hoje muitos insistem em fazer crível . . . Em 1617, Pedro Fernando de Queirós fazia aparecer, em Paris, sua *Cópia do pedido apresentado ao Rei de Espanha pelo capitão Pierre Ferdinand de Quir sobre a descoberta da quinta parte do mundo chamada Terra Austral, desconhecida, e das suas grandes riquezas e fertilidade*; ali vinha descrita uma terra sem sofrimento e sem muralhas, sem rei nem lei. Em 1907, A. Sergipe publicava *Nova Luz sobre o Passado*, onde a própria realidade apresentava-se como um paraíso.

Mesmo assim, é possível registrar a ocorrência de pelo menos três modalidades de prática utópica no Brasil. A primeira poderia ser entendida como exemplo da mentalidade utopista de tipo quiliástico, ou milenarista, de extração pagã, e remete à imaginação utópica da população indígena — como a constatada na cultura guarani, descrita por Egon

Schaden. Antes já da intromissão européia, com sua religião, os guaranis acreditavam na possibilidade de conquista de um paraíso terreno (traço indispensável para a plena caracterização da utopia). Esse paraíso surgia-lhes como uma terra sem males, situada além do grande mar, o Atlântico, ou na forma de uma Ilha da Felicidade situada no meio do oceano. Várias migrações em direção à costa foram registradas, desde o início do século XVI, efetuadas por grupos guaranis à procura de um mundo melhor; em 1820, por exemplo, tribos do sul de Mato Grosso põem-se a caminho do sol nascente em busca da terra perfeita de além-mar.

Em termos gerais, movia-os nessa procura uma visão cataclísmica do universo: o mundo teria um fim próximo, através de um grande incêndio ou de um dilúvio final, e antes que isso acontecesse era imperioso chegar à terra prometida, situada aqui embaixo mesmo. Terra vista como o lugar da realização de desejos não atendidos. Nela, todas as vontades seriam satisfeitas; seria o lugar da plenitude, onde cada um se reintegra em sua própria natureza e torna-se parte harmônica no conjunto dos outros. É a Terra Prometida. Para os Ñandéva, essa terra estaria livre de doenças e nela não se morreria (Bandeira também não sofreria em Pasárgada), e ali os velhos poderiam esperar rejuvenescer. Para os Ñandéva e Mbüá, esse lugar perfeito é ainda um grande pomar, com frutas em quantidade e caça fácil; um lugar sem feras e, como insistem os Mbüá,

sem mosquitos. E se para uns, como os Nandéva, ali não seria preciso trabalhar, outros (os Mbüá) viam o lugar ideal como aquele onde as terras seriam boas para o cultivo — o que implica em que não repudiavam, ainda, o trabalho, não o viam como sofrimento (isso foi antes da invasão européia). Um traço comum com muitas utopias tradicionais: a exclusão dos não iniciados, pertencentes a outros grupos ou raças, como a branca, após a chegada dos europeus. Entre os Karaíb, só os membros da tribo teriam acesso à Ilha da Felicidade, que sempre se afastaria dos estrangeiros como uma miragem.

Após a interferência da cultura européia, os guaranis apresentaram uma tendência antes constatada entre os europeus: o anseio pelo retorno a um mundo perfeito que teria existido *antes*, em alguma época atrás, e que teria sido perdido. Uma idade áurea enterrada. Disso foi causa o contato com os novos donos da terra, que os colocou num estado de esfacelamento cultural — impondo-se então a crença na possibilidade de um retorno a uma época onde imperara a felicidade. A própria localização da terra perfeita mudou: ela não podia mais estar na direção de onde vinham os brancos, mas na direção oposta. Alguns procuravam-na no zênite, talvez já sob a influência do cristianismo.

A segunda modalidade de prática utópica observada no Brasil poderia ser considerada como de tipo quiliástico, de inspiração religiosa. Ou de tipo

messiânico. Observa Maria Isaura Pereira de Queiroz que o messianismo é uma subdivisão do milenarismo, essa crença na vinda de um mundo melhor, tendo ambos em comum a procura do paraíso terrestre com base numa combinação de princípios religiosos e sociais. Do ponto de vista em que nos colocamos, é esta orientação social e a tentativa de fundar uma sociedade perfeita na terra que permitirão considerar o messianismo como figura da imaginação utópica.

Distingue-se o messianismo da utopia por não apresentar aquele um líder "burocrático-legal", avaliado por sua competência e sabedoria, como na República ou na Utopia; em seu lugar aparece um líder carismático, estimado não por sua competência civil, mas por suas qualidades místicas, sobrenaturais. Mas tanto o messianismo como a utopia lutam contra a injustiça social, embora também os distinga a tendência para a intolerância religiosa nas comunidades messiânicas, já que nas utopias (pelo menos nas teóricas) a tolerância é de regra.

Uma das comunidades messiânicas mais conhecidas foi a que se instalou numa antiga fazenda (Canudos) do interior baiano: o Império de Belo Monte, como a denominavam seus adeptos e seu fundador, Antonio Vicente Mendes Maciel, ou Antonio Conselheiro, conhecido como missionário itinerante desde 1873. Belo Monte tinha alguns traços das utopias: renúncia aos bens, assistência efetiva aos mais pobres, baixa incidência de crimes e

contravenções. A presença do fator religioso, no entanto, era marcante: ao messias, Conselheiro, cabia tudo resolver, da economia aos assuntos pessoais, numa função hoje equivalente à exercida pelos aiatolás iranianos. Belo Monte findou-se em 1897, com o arrasamento total da comunidade, após um banho de sangue, pelas tropas do governo central brasileiro, que não admitia a autonomia da comuna e ao qual incomodava a contra-influência de Belo Monte em relação aos líderes políticos da região.

No outro lado do país, Rio Grande do Sul, a partir de 1872 ocorreu um outro movimento messiânico, conhecido pelo nome de Muker (santarrão, em alemão). Sendo mais um movimento místico do que propriamente de reivindicações e aspirações sociais, o dos Muker inicialmente despertou contra si uma reação em razão de suas propostas no campo dos costumes sexuais. A experiência também terminou em sangue, com conflitos entre adeptos e não adeptos e intervenção de tropas governamentais.

E uma dezena de outras experiências análogas a estas duas se reproduziram pelo país, entre a segunda metade do século passado e as primeiras décadas deste, como no caso de Juazeiro, cidade santa do Padim-Ciço, onde se chegou a esboçar um embrião de reforma agrária, embora, no conjunto, nada houvesse de propriamente revolucionário.

Mais interessantes, porque mais conseqüentes como programas utópicos em prática, foram duas

experiências que ilustram o terceiro tipo de mentalidade utopista, o que se convencionou chamar de socialista-comunista (embora anarquista fosse uma designação talvez mais adequada).

Uma delas foi a da Colônia Vapa, estabelecida por imigrantes letões em Assis, Estado de São Paulo, ao redor de 1930. Seu esquema de organização segue as linhas das experiências utópicas típicas do século XIX europeu e norte-americano, sem o sinal do fanatismo religioso próprio dos movimentos messiânicos brasileiros. Na Colônia Vapa não havia dinheiro, sendo os produtos de todo tipo distribuídos segundo as necessidades. Inexistia também a propriedade privada: as habitações eram comuns, as refeições igualmente deviam ser tomadas em comum e o amor era livre, abolindo-se o casamento monogâmico.

A outra, de maior vulto, foi a Colônia Cecília, de inspiração fourierista, fundada pelo anarquista e engenheiro agrônomo italiano Giovanni Rossi, em Palmeira, Paraná (1890). Estabelecida em local afastado, desde o início a colônia encontrou sérias dificuldades para subsistir, uma vez que o maior problema a superar (como aconteceu em Icaria) era o desconhecimento das técnicas da agricultura por parte de seus membros. Problemas dessa espécie fizeram com que 3 anos após sua fundação a colônia tivesse apenas 64 habitantes (durante sua existência, não mais que 300 pessoas passariam pela comunidade).

Nela, repete-se o esquema já conhecido: propriedade em comum dos bens, distribuição dos produtos básicos segundo as necessidades, impondo-se um racionamento dos mais custosos e raros. Em relação ao trabalho, a comunidade seguia princípios anarquistas: ou o controle mútuo das atividades ou nenhum controle, com as pessoas sendo levadas ao trabalho segundo as necessidades incontornáveis ou as inclinações pessoais. Na Colônia não vigoravam, segundo seu fundador, nem leis, nem regulamentos; as próprias leis do país não eram reconhecidas. Um dos objetivos básicos da comunidade era a decomposição da "molécula doméstica", em decorrência do que resultaria a reforma geral da sociedade, pois com ela estariam relacionados os males básicos da sociedade tradicional (propriedade privada, sentimento de posse, dominação e opressão, etc.); como conseqüência, por exemplo, impunha-se a renúncia à posse da mulher.

Embora a Colônia Cecília não representasse um elemento de perturbação da ordem estabelecida equivalente ao dos Muker, como de regra no caso das experiências utopistas brasileiras as tropas governamentais acabaram por expulsar os moradores da colônia, cerca de 4 anos após sua fundação, indo Giovanni Rossi ser professor no Rio Grande do Sul, antes de voltar para a Itália.

O que se destaca, na história dos movimentos utopistas brasileiros, mais do que a presença da

violência, é a intolerância demonstrada pela sociedade, através dos grupos no poder, diante dessas tentativas de organização de um outro modo de vida — mesmo naqueles casos em que os movimentos não representavam um risco direto para o poder estabelecido, embora naturalmente contestassem seus princípios. Desde o Quilombo dos Palmares, exterminado em 1694 após uma resistência de mais de 60 anos (e era uma prática utópica: sem lei, sem chefe; sem casamento, amor livre; não à propriedade privada, trabalho em comum, cada um se servindo conforme a necessidade), a intervenção militar é uma constante, bem ao contrário do registrado nos EUA, por exemplo, onde a tendência foi para a autodissolução das comunidades desse tipo. Talvez num caso ou noutro a intervenção armada tenha sido imperiosa, como ocorreu com o Reino Encantado (Pernambuco, 1838), cujo fim sob as armas governamentais foi precedido por um morticínio generalizado praticado pelos adeptos em seus próprios companheiros e com a concordância destes (um precursor, não o único, do recente "massacre da Guiana", quando, após mudarem-se dos EUA em busca de um local mais adequado, adeptos de uma comunidade religiosa foram induzidos — praticamente todos — ao suicídio). Mas o quadro geral impede de dizer, despreocupadamente, que o Brasil seja a terra de adoção da utopia.

Em todo caso, pelo menos algumas das tentativas registradas nas Américas demonstram a viabilidade dos programas utópicos, se observadas as exigências da imaginação utópica concreta.

"SEJAMOS REALISTAS: EXIJAMOS O IMPOSSÍVEL"

(Paris — Maio de 68)

Se o século passado foi o da tentativa efetiva de transformação das utopias políticas em topias, em lugares concretos e reais, este parece ser aquele em que se acentua a preocupação com o futuro disso que tende a parecer uma ilusão. A utopia surge hoje como quase moribunda, cedendo terreno sob os ataques que sobre ela convergem de todos os lados. E a imaginação utópica parece afundar sob o peso dos apelos à razão.

Depois das três primeiras décadas, alimentadas pelo sonho do milenarismo comunista tentado na Rússia, surgiu a produção utopista por muitos considerada como típica de nossa época: a distopia,

configurada em *1984*, de George Orwell, e *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley — resultantes de um ceticismo quanto às possibilidades de reforma, para melhor, da sociedade, em ambas as obras pintada como o lugar da repressão máxima.

A desilusão, de fato, tende a se instalar. Após a transformação da União Soviética em distopia burocrática, como dizia Lênin, duros golpes foram o fracasso da guerrilha de Che Guevara, os acontecimentos no Vietnã após o conflito com os EUA e as escaramuças militares entre países comunistas; Cuba, apesar de tudo, perde parte de seu carisma e o mesmo, relativamente, acontece com a China. Mas, diante desse quadro, não se alegrem rápido demais os ideólogos do capitalismo neoliberal ou neo-outros-rótulos: mesmo para aqueles que insistiam em não admiti-lo, a máscara deste regime terminou de cair definitivamente.

Um outro tipo de coveiro da utopia se tem naqueles que, com base nas sociedades européias passíveis de serem chamadas de social-democratas, afirmam terem-se extinguido os projetos utópicos porque existem hoje todas as condições econômicas e sociais para realizá-los. Muitos igualmente já disseram, ao longo da história, antes de Cristo ou nos séculos XVI, XVIII e XIX, que "os tempos estão maduros", que "agora somos capazes de começar tudo de novo", que o "nascimento de um novo mundo está ao alcance da mão". A superficialidade e o voluntarismo situados na base de afir-

mações desse tipo são demasiado evidentes para que exijam comentários. Bastará dizer que propostas como essas enquadram-se no tipo de mentalidade utopista conservadora descrito por Mannheim.

Como se isso não bastasse, o Estado Nuclear que começa a instalar-se um pouco por toda parte apresenta-se como a antecâmara do totalitarismo absoluto. Dada a natureza desse tipo de energia e de suas implicações em todos os domínios da vida cotidiana, está bem claro que esse Estado Nuclear, militarizado, não pode admitir, se quiser continuar existindo, nenhum tipo de contestação, do exterior ou do interior. Nesse Estado, onde a segurança (leia-se: opressão, repressão) será a lastimável razão de ser, parece não haver buracos por onde o projeto utópico possa vir para a luz do sol. Mesmo alguns daqueles que dizem lutar contra essa situação, os terroristas, acabam por fazer soar apenas o toque de finados da utopia e da revolução, simultaneamente; ainda quando combatidos sem que a maior parte das garantias individuais (embora burguesas) seja arranhada, como na Itália, o discurso concretizado em seus atos não encontra ressonâncias notáveis e tende a contribuir para a marginalização da revolução e do sonho utópico. Ao invés destes, acaba-se por preferir o mecanismo gradual de reformas — com todo o anticlímax e a insipidez em que isso implica.

Mas não é a utopia que está morrendo, nem a imaginação utópica. Quem começa a resvalar para

um segundo plano é a utopia exclusivamente política. A imaginação utópica, porém, não se limita a esta sua manifestação mais popular. O que está havendo é, na verdade, a deslocação do eixo central das questões colocadas pelos utopistas, uma alteração de perspectiva, uma inversão de posições quanto ao que deveria ser o objetivo final da utopia. Esta tendência deriva da minimização da importância antribuída aos aspectos econômicos e político-sociais das condições de existência e da maior ênfase dada àqueles domínios da vida abrangidos por Eros.

Na base disto está a contestação de dois princípios basilares dos programas utópicos tradicionais: primeiro, o de que a responsável pela agressividade do homem, impeditiva da harmonia universal, é a organização econômica, baseada na propriedade privada; e, segundo, que a tarefa de evitar o sofrimento deve ter preferência sobre a de obter o prazer.

De certo modo, foram as teorias psicanalíticas as responsáveis pela derrubada de um e outro. Em relação ao primeiro, não é que a propriedade privada deva ser considerada como um bem, pelo contrário: o que fizeram aqueles estudos foi simplesmente demonstrar ser inadequada a tese, em vigor desde a antigüidade grega, de que os problemas no relacionamento social derivavam apenas da disputa pela posse privada dos bens. Uma série de outros fatores existem que colocam em xeque a harmonia universal, e tornar a questão econômica o centro

absoluto do programa utópico, como fizeram, de certo modo, os utopistas tradicionais, não contribui para resolver o problema. E quanto ao segundo princípio, fica evidente que o que fizeram a maior parte das utopias foi proceder tal como o indivíduo preocupado com evitar o sofrimento: diminuíram as ocasiões capazes de levar à frustração e procuraram o isolamento, mantendo-se longe dos outros, de tudo. Nessas condições, alcança-se a felicidade possível — a felicidade da quietude, como diz Freud. Aquela obtida ao preço do sacrifício da vida — sacrifício que eventualmente se impõe diante dos imperativos da vida em comunidade, mas que não necessita ser extremado. Tão extremado a ponto de fazer as utopias assemelharem-se muito mais a mosteiros leigos, com seus programas regidos por Ananké, a Necessidade, na tentativa de sufocar Eros, o princípio da ação, do amor, o domínio da libido.

A partir desse ponto vai-se procurar ter uma outra concepção da utopia e, antes, vai-se procurar nos utopistas clássicos aquilo que pode ser utilizado sob essa nova perspectiva. E, não sem uma certa surpresa, esse material é encontrado em alguns deles; bastou que se mudasse o enfoque da leitura para que surgissem. Fourier passou a ter coisas mais que interessantes a dizer. Deixando de lado aquilo que sempre se buscou nas utopias (trabalho em comum, organização do espaço, educação, etc.), surgiu o lado antes maldito do utopista,

Ag. Keystone

Paris – Maio de 1968: manifestantes cruzam o Sena.

entrevisto em seu *O Novo Mundo Amoroso*. É que, ao lado do cálculo da necessidade, Fourier elaborava todo um cálculo do prazer, chamado de "felicidade positiva", cuja base era o prazer sensual: a liberdade amorosa, uma boa mesa, a despreocupação e outros prazeres que "os civilizados nem sonham desejar, habituados que estão pela filosofia a considerar um vício o desejo das coisas". Em Harmonia, a utopia de Fourier, o prazer deveria reinar, soberano, sem restrições: a cidade ideal reconhece e honra a prostituição coletiva, indicada pelo nome de Angelicado. Não é nesse ponto apenas que Fourier contraria os utopistas, de Platão aos messiânicos brasileiros, passando por More. Ele, que divergia de Owen quanto à abolição da propriedade e da herança, mandava textualmente que os moradores de Harmonia procurassem ter todas as riquezas possíveis, ouro, pedras preciosas, objetos de luxo, hipocritamente "desprezados pelos filósofos" — e, particularmente, que procurassem ter *dinheiro*, heresia máxima para qualquer utopista que se preze. Ele realiza, aqui, a transgressão, o pecado maior, aquele capaz de reunir contra si (e curiosamente, para dizer o menos) todas as ideologias, do cristianismo ao marxismo, passando pela psicanálise. Em termos de prazer, tudo é permitido em Harmonia, uma comunidade feita não para se proteger dos conflitos, como todas as utopias, e não para abrigar os praticantes de uma mesma mania (os "comaníacos"), mas para acolher aqueles com as mais diversas preferências que, ao invés de serem abafadas ou sublimadas, serão exacerbadas para o maior prazer de cada um, sem que os outros se sintam lesados. Uma comunidade cuja unidade está na entrega às paixões (por Fourier calculadas em 810 para cada sexo) e das quais fazem parte, entre outras, as paixões do luxismo (as dos sentidos) e as do grupismo (pilares: a honra, a amizade, o amor, o parentesco). Para Fourier, dois campos se opõem: o da Necessidade, ou Político, e o do Desejo, ou Doméstico. Fourier escolhe este contra aquele, vendo entre eles uma relação de suplementaridade necessária e não de mera complementaridade, como pretende, por exemplo, a crítica marxista dita progressista.

O discurso de Fourier, inteiramente marginalizado durante largo tempo (porque irreal, para os liberais e marxistas, e amoral ou imoral, para todos, incluindo-se aquelas duas espécies) somente será retomado, com vigor, e com as evidentes correções, ao final da década de 60, neste século. Herbert Marcuse, retomando a observação de Freud segundo a qual o amor é a mola da civilização, irá falar numa dimensão estético-erótica indispensável à existência humana e que deve caracterizar por excelência todo projeto utópico. Sua proposta foi (e é) vista como herética pelas doutrinas revolucionárias oficiais, mas os jovens que promoveram os movimentos libertários de 1968 de imediato

reconheceram nela uma saída para o impasse em que uma política tradicional e outra revolucionária, mas burocratizada, 'haviam jogado a imaginação utópica — que não é, como se costuma pensar, uma bolha de sabão, nem uma falsidade, nem algo irrealizável ou em contradição com a realidade.

Não é difícil prever, aqui, uma objeção: a de que esse modo de utopia só é admissível, e mesmo assim com reservas, em algumas sociedades mais desenvolvidas, econômica e socialmente, do Primeiro Mundo, e que ele tem de ser posto de lado quando se pensa naqueles lugares onde milhares de pessoas ainda morrem de fome, literalmente. Pode-se admitir, de fato, que nestes casos as reivindicações e propostas utópicas assumam um caráter mais tradicional, voltado para o atendimento de necessidades básicas de natureza econômica. Mas isto não implica na predominância do tipo tradicional de utopia sobre aquele que se desloca a partir do *Novo Mundo Amoroso* fourierista. A dimensão da utopia estético-erótica passa a ser um eixo de presença incontornável, e cada vez mais acentuada, em *qualquer* projeto utópico que procure a *felicidade positiva* e não o menor dos males, a paz de cemitério.

A conclusão que se impõe não aponta assim para o fim da utopia, nesta época, mas para um deslocamento de sua tônica, uma modificação em seu elenco de prioridades. Aponta, sim, para a passagem da Utopia na direção da Eutopia. Se esta nova dimensão não for levada em conta, dificilmente os proje-

Herbert Marcuse (1898/1979).

tos utópicos terão condições de arregimentar os que são particularmente capazes de levá-lo adiante: os jovens. Ninguém mais se entusiasma com planos quinqüenais de produção de milhões de toneladas de aço ou com a idéia de condução grátis para o trabalho. Propostas como essa são meros resquícios de uma mentalidade burguesa e pequeno-burguesa, adorada do deus-trabalho, que mesmo programas ditos revolucionários não conseguiram evitar. A di-

mensão do imaginário utópico é outra — e o movimento hippie já alertava sobre isso desde os anos 60. O objetivo é outro. Na Itália de hoje, como exemplo, os jovens desaparecidos da vida "normal" para entregarem-se à luta clandestina, terrorista, são algumas centenas. Os que se dispersaram pelo Oriente, porém, esse Oriente que ainda sôa como Utopia, são mais de quinze mil. A imprensa burguesa diz que eles foram perder-se nos meandros da droga e nos labirintos do misticismo. Por que não admitir que eles preferiram subir no "ônibus mágico" de uma outra dimensão de vida, distanciando-se de um modo de vida esmagador capaz de triturar mesmo os mais atentos? Outros, como o grupo americano Bread & Puppet (Pão & Boneco) arriscaram uma vida simples em comunidade, afastada da civilização, para entregar-se à prática daquilo que é sua razão de ser: o teatro. Alienação? Grupos marginais? Não mais alienados e marginais (embora a marginalidade seja praticamente um imperativo para o utopista) do que os projetos de Owen, Cabet, Fourier, do que as propostas anarquistas. Talvez se entenda por que as ideologias capitalista e comunista (ou "comunista") preferem combater esses programas. Mas não é possível aceitar tranqüilamente a idéia de que essa nova visão utópica seja algo contrário à realidade histórica e social Utópica, fora deste momento, sim — por natureza. Mas não anti-humana, pelo contrário, e nem um devaneio delirante e insignificante, abstrato.

Essa ilusão, e a ilusão da utopia de modo geral, tem um futuro — mesmo que as distopias nos cerquem hoje por todos os lados. Como sugere Ernst Bloch, existe um excedente utópico, um núcleo ao nível do indivíduo e da sociedade que traz em si permanentemente os traços de uma sociedade perfeita. Mas esse núcleo agora surge como situado além e acima do político, núcleo que pode romper as muralhas da utopia política e abrir caminho para uma humanidade reconciliada consigo mesma e capaz, enfim, de reconhecer e conhecer o prazer, como propôs Fourier e outros pensadores marginais antes e depois dele.

No reconhecimento da existência desse excedente utópico está a esperança. E se ele é uma realidade, como é, sôa como obrigação, além de direito, exigir sua concretização. Como anota Freud, o princípio do prazer domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o momento inicial do indivíduo. Sobre seu programa, sobre sua ascendência não pode haver dúvida — embora ele esteja em desacordo com o mundo todo. Todas as normas da sociedade, e da natureza, parecem ser-lhe contrárias. O princípio de realidade, que nos obriga a dobrar os joelhos diante da necessidade, que exige a sufocação das satisfações em nome do social, é onipresente. E tão poderoso que Freud se sente inclinado a dizer que a possibilidade de o homem ser feliz talvez não esteja incluída nos projetos da "Criação". Mas ele mesmo reconhece, de imediato, que, embora o programa de tornar-

-se feliz seja talvez intrinsecamente inviável, simplesmente não é possível abandonar os esforços no sentido de tentar sua materialização.

Assim, todo traço de pessimismo, de entreguismo, deve ser eliminado. Os gritos de "a utopia morreu!" — reveladores do medo ou da raiva diante do Novo, e indicadores da aspiração de ver reinar a imbecilidade sufocante — devem ser abafados pelo otimismo militante, de que fala Bloch. Ao que recorrer, para isso? A toda uma tradição utópica, que não é homogênea mas, pelo contrário, plural, multiforme. Se um dado projeto dessa tradição é imperfeito, o caso é corrigi-lo. Se nenhum deles agrada, que cada um crie um outro. Em utopia, não é o modelo que interessa, pois o utopista não se impede de abandonar seu programa se um outro se revela melhor; o que importa é a vontade de evitar o velho, a repetição, o beco sem saída. Para se conseguir isto, para evitar que o futuro despenque sobre o homem com a força da fatalidade, resvalando ambos para a fossa comum, não é necessário mais que a coragem e o saber. O saber, a história fornece. E a coragem pode ser buscada na imaginação exigente.

Muito difícil tudo isso? Impossível concretizar o programa ditado pelo princípio do prazer? Nem tanto. A imaginação utópica é muito realista nesse ponto; para ela, o impossível é o mínimo a exigir.

BIBLIOGRAFIA

Abensour, Miguel. "Le Procès des Maitres Rêveurs." **Libre 78-4**, Payot, Paris.

Barthes, Roland. **Sade Fourier Loyola.** Points/Seuil, 1980, Paris.

Bloch, Ernest. **Le Principe Espérance.** Gallimard, 1976, Paris.

Cioran, E. M. **Histoire et Utopie.** Idées/Gallimard, 1977, Paris.

Clastres, Hélène. **Terra sem Mal. (O profetismo tupi-guarani)**, Brasiliense, 1978, São Paulo.

Freud, S. **O Mal-estar na Civilização.** Abril Cultural, 1978, São Paulo.

Gandillac, Maurice et. al. **Le Discours Utopique.** 10/18-UGE, 1978, Paris.

Lasky, Melvin. **Utopia & Revolution.** Univ. of Chicago Press, 1976, Chicago.

Mannheim, Karl. **Ideologia e Utopia.** Zahar, 1972, Rio de Janeiro.

Manuel, Frank E. **Utopia and Utopian Thought.** Condor Books, 1973, Londres.

Marcuse, Herbert. **La Fin de l'Utopie.** Combats/Seuil, s.d., Genebra.

Marin, Louis. **Utopiques: Jeux d'Espace.** Minuit, 1973, Paris.

Martins, Wilson. **História da Inteligência Brasileira.** Cultrix/Edusp, 1976-1979, São Paulo.

Marx, K. e F. Engels. **The Communist Manifesto.** Pelican/Penguin, s.d., Harmondsworth.

Marx, K. e F. Engels. **Utopisme et Communauté de l'Avenir.** Maspero, 1976, Paris.

More, Thomas. **Utopia.** Penguin Classics, 1975, Harmondsworth.

Plath, David W. (ed.). **Aware of Utopia.** Univ. of Illinois Press, s.d., Illinois.

Plato. **The Republic.** Penguin Classics, 1974, Harmondsworth.

Popper, Karl. **A Sociedade Aberta e seus Inimigos.** Itatiaia/Edusp, 1974, Belo Horizonte.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de. **O Messianismo no Brasil e no Mundo.** Dominus/Edusp, 1965, São Paulo.

Rodrigues, Edgar. **Socialismo e Sindicalismo no Brasil.** Laemmert, 1969, Rio de Janeiro.

Schaden, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** EPU/Edusp, 1974, São Paulo.

Schmidt, Afonso. **Colônia Cecília. (Romance de uma experiência anarquista).** Brasiliense, 1980, São Paulo.

Servier, Jean. **Histoire de l'Utopie.** Idées/Gallimard, 1967, Paris.

Biografia

José Teixeira Coelho Netto

Nascido em 1944, é atualmente professor na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

Publicou:

Arte contemporânea: condições de ação social (em colab. com A. M. Goldberger). São Paulo, Nova Crítica, 1969, 2ª ed.

Introdução à teoria da informação estética. Petrópolis, Vozes, 1974.

O Intelectual brasileiro: dogmatismos & outras confusões. São Paulo, Global, 1978.

A Construção do sentido na arquitetura. São Paulo, Perspectiva, 1979.

Semiótica, informação, comunicação. São Paulo, Perspectiva, 1980.

Em cena, o sentido (Semiologia do teatro). São Paulo, Duas Cidades, 1980.

O que é Indústria Cultural. São Paulo, Brasiliense, 1980.

COLEÇÃO PRIMEIROS PASSOS

CULTURA

O que é

Alienação — *Laymmert Garcia dos Santos*
Antropologia — *Peter Fry*
* Arquitetura — *Carlos A. C. Lemos*
Cidade — *Jaime Lerner*
* Cinema — *Jean-Claude Bernardet*
Comunicação Visual — *Claudius Ceccon*
Conscientização — *Miguel Darcy de Oliveira*
Contracultura — *Luís Carlos Maciel*
Corpo — *Ana Verônica Mautner*
Cultura Popular — *Antonio Augusto Arantes*
* Dialética — *Leandro Konder*
Editoração — *Pedro Paulo Poppovic*
* Educação — *Carlos Rodrigues Brandão*
* Energia Nuclear — *José Goldemberg*
Energia Solar — *Norberto de Paula Lima*
Existencialismo — *Luiz Roberto Salinas Fortes*
Filosofia — *Bento Prado Jr.*
* História — *Vavy Pacheco Borges*
* Ideologia — *Marilena Chaui*
* Indústria Cultural — *Teixeira Coelho*
Insurreição — *Moniz Bandeira*
Islamismo — *Jamil Mansur Haddad*
* Jornalismo — *Clóvis Rossi*
Literatura — *Marisa Lajolo*
Loucura — *João Augusto Frayze Pereira*
* Marketing — *Raimar Richers*
Música Popular — *Matinas Suzuki Jr.*
Patrimônio Histórico — *Carlos A. C. Lemos*
Poesia Marginal — *Glauco Matoso*
Psicologia — *Arno Engelman*

Psicologia Ambiental — *Pimpa Junqueira*
Psicologia Social — *Sílvia Lane*
Religião — *Carlos R. Brandão/Rubem Alves*
Religião Popular — *Rubem Cesar Fernandes*
Repressão Sexual — *Marilena Chaui*
Sexualidade — *Fábio Landa*
Sociologia — *Carlos Benedito Martins*
* Teatro — *Fernando Peixoto*
* Utopia — *Teixeira Coelho*

ECONOMIA
O que é
Desequilíbrio Regional — *Wilson Cano*
Capital Financeiro — *Maria Conceição Tavares*
Capitalismo Monopolista de Estado — *João Manuel Cardoso de Mello*
Economia Política — *Luiz Gonzaga de Mello Belluzzo*
* Emprego e Salário — *Paulo Renato de Souza*
Inflação — *José Bonifácio Amaral Filho*
* Multinacionais — *Barnardo Kucinski*
Planejamento Familiar — *Jorge Miglioli*
* Questão Agrária — *José Graziano da Silva*

POLÍTICA
O que é
* Anarquismo — *Caio Túlio Costa*
Autoritarismo — *Carlos Estevan Martins*
* Capitalismo — *Afrânio Mendes Catani*
Comissões de Fábrica — *Ricardo Antunes*
* Comunismo — *Arnaldo Spindel*
Constituinte — *Raymundo Faoro*
Democracia — *Vanya Sant'Anna*
* Ditaduras — *Arnaldo Spindel*
Estado — *Maria do Carmo Campello de Souza*
Greves — *Luís Werneck Vianna*
Imperialismo — *Afrânio Mendes Catani*
* Liberdade — *Caio Prado Jr.*
Nacionalismo — *Milton Lahuerta/Augusto Luís Rodrigues*
Partidos Políticos — *Francisco Weffort*
* Poder — *Gérard Lebrun*
Reforma Agrária — *José Eli Veiga*
* Revolução — *Florestan Fernandes*
* Sindicalismo — *Ricardo C. Antunes*
* Socialismo — *Arnaldo Spindel*
Sociedade Civil — *Maria Sílvia Carvalho Franco*
Unidade Sindical — *Braz José Araujo*

SOCIEDADE
O que é
Autogestão — *Maurício Tragtenberg*
* Burocracia — *Fernando C. Prestes Motta*
Classes Sociais — *José Alvaro Moisés*
* Comunidade Eclesial de Base — *Frei Betto*
Consumismo — *Maria Rita Kehl*
Crescimento Populacional — *Elza Berquó*
Direito — *Modesto Carvalhosa*
Direitos do Cidadão — *Hélio Bicudo*
Ecologia — *José Lutzemberger*
Família — *Danda Prado*
Feminismo — *Branca Moreira Alves*
* Intelectuais — *Horácio Gonzales*
Medicina Alternativa — *Paulo Michalesse*
Planejamento Familiar — *Rosiska Darcy de Oliveira*
Questão Indígena — *Carlos Alberto Ricardo*
* Racismo — *Joel Rufino dos Santos*
Saúde Pública — *Sílvio Botomé e outros*
* Subdesenvolvimento — *Horácio Gonzales*
Terrorismo — *Ana Corbisier*
Violência — *Nilo Odália*

* Títulos já publicados

IMPRESSÕES DE VIAGEM

Heloísa Buarque de Hollanda

Em *Impressões de Viagem*, Heloísa Buarque de Hollanda faz um balanço da produção literária brasileira, estudando as propostas que se sucederam no período dos anos 60/70, mostrando como foram influenciadas pelo clima existente no país e pelos grandes acontecimentos políticos mundiais. *Impressões de Viagem* porque a autora, como crítica ou professora de literatura, não foi espectadora, esteve presente em cada um dos momentos importantes da vida desses movimentos, da festa do CPC à ressaca do pós-tropicalismo.

Teixeira Coelho

O QUE É UTOPIA

1ª edição 1980
2ª edição

1981